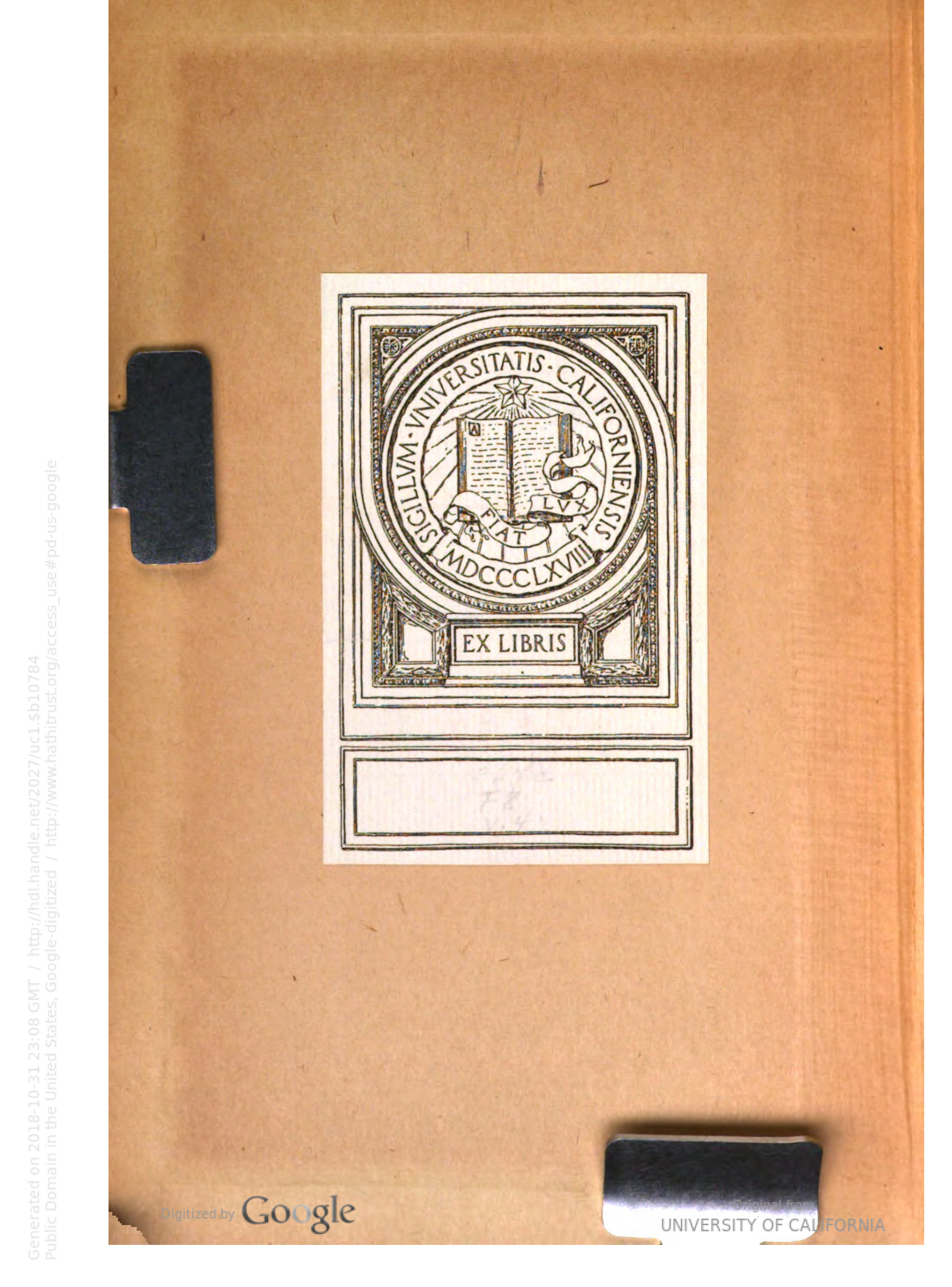



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

FRANZISKANISCHE STUDIEN



FRANZISKANISCHE STUDIEN

Quartalschrift

Vierter Jahrgang

1917

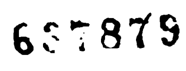
Münster in Westf.
Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.



Herausgegeben von Mitgliedern des Franziskanerordens.
Schriftleiter: Dr. P. Ferdinand Doelle O. F. M. in Bonn (Kreuzberg).
Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Inhaltsverzeichnis.

I. Abhandlungen und kleinere Beiträge.





II. Abbildungen.

III. Besprechungen.





1917
4.
Jhrg.

FRANZISKANISCHE STUDIEN

Quartalschrift

(Fortsetzung 2. Seite des Umschlags.)

Münster i. W. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Das Programm der Zeitschrift ist die Erforschung des Einflusses, den das Franziskanertum auf das gesamte Geistesleben der Vergangenheit ausgeübt hat, und der äußeren und inneren Geschichte der Stiftungen des hl. Franziskus mit besonderer Berücksichtigung des germanischen Sprachgebietes.

Der Preis der Zeitschrift beträgt jährlich 6 Mk.

Alle die Schriftleitung der Zeitschrift betreffenden Mitteilungen wolle man richten an:
Schriftleitung der Franziskanischen Studien. Bonn, Kreuzberg.

Schriftleiter: Dr. P. Ferdinand Doelle O. F. M.

Das folgende Heft erscheint am 15. April 1917.

Das Armutsideal des hl. Franz von Assisi und die Lehre Jesu über die Armut.

Von P. Thaddäus Soiron O. F. M.

Es ist gewiß nicht zufällig, daß die Forschung, die seit mehreren Jahrzehnten am Leben Jesu gearbeitet, sich auch dem hl. Franz von Assisi zugewandt hat. Schon seiner Zeit bot die Gestalt des Heiligen Anlaß zu Vergleichen mit Jesu Person und Lehre. Franz erschien ihr als ein Abbild des Lebens Jesu; was ihm an Zügen gebrach, die das Leben Jesu auszeichneten, ergänzte die mittelalterliche Legende. Bartholomaeus von Pisa verlieh dem Bilde, das Wirklichkeit und Dichtung gezeichnet, in seinem Buche De conformitate vitae Beati Francisci ad vitam Domini Jesu Redemptoris nostri einen allerdings sehr überschwenglichen literarischen Ausdruck.

Die moderne Leben-Jesu-Forschung hat den Vergleich der Person und Lehre Jesu mit Franziskus wieder aufgenommen. Vor allem hat sie sein Armutsideal in die Betrachtung des Lebens Jesu hineingezogen, teils um einen Gegensatz zwischen Jesus und Franziskus festzustellen, teils aber auch um anzuerkennen, daß der Heilige die Lehre Jesu mit vollendeter Treue in seinem Leben anschaulich gemacht hat. Im Gegensatz zur Lehre Jesu finden das Armutsideal des Heiligen Zöckler, Harnack, Loisy, Walter, Ott. Zöckler faßt die Aufforderung des Herrn an den reichen Jüngling (Mt 19, 21) nicht auf als eine aszetische Satzung, sondern als ein Liebesgebot. Aszese ist ihm ein Sichüben, ein leibliches oder geistiges, um der Übung willen, nicht um der Liebe oder des Reiches Gottes willen [1]). Franzens Ideal war nun freilich ursprünglich eine

[1]) Zöckler, Askese und Mönchtum I², Frankfurt a. M. 1897, 138 f.

von Aszese freie Armut im Sinne der Nachfolge- und Aussendungsmandate Christi, aber in seiner Regel, der Hugolinischen Regel, sieht man nur mehr „ein klostermäßig zugeschnittenes, in seiner Freiheit vielfach beschränktes Lebensideal"; „eine kräftige Wirkung im Sinne eines Rufs zu apostolisch armer Nachfolgung des Lebens Christi" vermochte diese Regel nicht mehr hervorzubringen [1]). Harnack erkennt zwar an, daß Franziskus das Ideal des armen Lebens Jesu und das Ideal des apostolischen, predigend reisenden, Liebe beweisenden Lebens mit höchster Klarheit vorgestellt habe [2]), aber die Meinung, Jesus habe von den Dienern am Wort, den Missionaren, verlangt, daß sie betteln sollten, bezeichnet er als ein „franziskanisches Mißverständnis", welches vielleicht nahe liege, aber doch vom Sinne Jesu abführe [3]). Derselben Meinung wie Harnack scheint Loisy zu sein, wenn er schreibt: „Suchen wir darum keinen Streit mit den Franziskanern unter dem Vorwande, daß Jesus seine Apostel nicht zum Betteln ermächtigte, als er ihnen vorschrieb, vom Evangelium zu leben" [4]). Walter sodann gesteht Franziskus zu, daß er Jesus richtig verstanden habe, wenn er auf die Armut so großen Nachdruck lege, aber es erscheint ihm als der entscheidende Fehler bei Franz, daß er das arme Wanderleben Jesu und der Apostel als ein allgemeingültiges, sittliches Gebot Gottes aufgefaßt habe. „Indem er diese Seite des Lebens Jesu zu einem religiös sittlichen Ideal von absoluter Verbindli hkeit machte, hat er den Begriff der Nachahmung Christi wenigstens teilweise aus der Sphäre tief innerlichen Seelenlebens in das Gebiet des Äußerlichen herübergezogen [5])." Ott endlich behauptet, daß das Armutsideal des hl. Franz, das völlige Besitzlosigkeit vom einzelnen Ordensmitgliede, wie vom Orden selbst fordert, als „biblisch verzeichnet" angesehen werden muß [6]).

---

[1]) Ebd. II² 486.

[2]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III⁴, Tübingen 1910, 422.

[3]) Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1908, 61.

[4]) Loisy, Evangelium und Kirche, München 1904, 55.

[5]) von Walter, Franz von Assisi und die Nachahmung Christi. In: Biblische Zeit- u. Streitfragen VI. Serie 5. Heft, Gr. Lichterfelde-Berlin 1910, 42 f.

[6]) Ad. Ott, Thomas von Aquin und das Mendikantentum, Freiburg 1908, 6 f.



Gegenüber diesen Forschern, die einen Gegensatz zwischen dem Armutsideal des hl. Franz und der Lehre Jesu über die Armut finden, verteidigen die Übereinstimmung beider Renan[1]), Hase[2]), Pfleiderer[3]), Schell[4]), Glaser[5]), Lemmens[6]), Balthasar[7]). Pfleiderer gesteht, daß Franziskus, der mit dem evangelischen Armutsideal nicht bloß sentimental spielte, sondern vollen Ernst machte, ungleich mehr Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit Jesus gehabt habe, als „alle Reformatoren des 16. Jahrhunderts und vollends als die modernen Protestanten, die die Rückkehr zum Urchristentum nur theoretisch predigen, praktisch nicht entfernt daran denken“[8]).

Fragen wir nun, wie sich denn wirklich das Armutsideal unseres Heiligen zur Armutslehre Jesu verhalte. Wir untersuchen zunächst die Stellung Jesu zum Reichtum und zur Armut, um dann an der Lehre Jesu die Stellung Franzens zum Reichtum und Besitz und sein Armutsideal zu prüfen und zu kontrollieren.

Die Stellung Jesu zum Reichtum und Besitz hat eine recht verschiedenartige Deutung erfahren. Die einen Exegeten, so Renan, Joh. Weiß, Albert Schweitzer, Loisy, Weinel, Holtzmann (H. J.), Feine, Herrmann u. a. lassen Jesu Stellungnahme durch die Erwartung des nahen Weltuntergangs bestimmt sein[9]); andere dagegen, wie Harnack, Heinrici, B. Weiß, Peabody, lehnen eine eschatologische Deutung derselben ab. Nach jenen schließt Jesus die Reichen vom Eintritt ins Himmelreich aus, nach diesen verwirft Jesus nicht den Reichtum an sich, bezeichnet ihn aber als eine große Seelengefahr. Sehen wir zu, wie Jesus sich über den Reichtum ausspricht[10]).

Er warnt zunächst vor dem Reichtum, weil er vergänglich ist, das Herz an die Erde fesselt und zur Verachtung und zum Hasse

1) Renan, Das Leben Jesu, Leipzig, 149.

2) K. Hase, Franz von Assisi, Leipzig 1856, 33.

3) Otto Pfleiderer, Die Entwicklung des Christentums, München 1907, 135 f. 4) Schell, Christus, Mainz 1906, 98.

5) Glaser, Die Franziskanische Bewegung, Stuttgart u. Berlin 1903, 49.

6) Lemmens, Die Anfänge des Franziskanerordens. In: Wissenschaftliche Beilage zur Germania, Berlin 1909, Nr. 7.

7) Balthasar, Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne, Münster 1911, 4 ff. 8) Ebd. 138.

9) Feine, Theologie des Neuen Testamentes², Leipzig 1911, 85 ff. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I², Tübingen 1911, 243

10) S. Weber, Evangelium und Arbeit, Freiburg 1898, 117 f.



gegen Gott führt Mt 6,19—21. 24. Sodann ruft er den Reichen ein ernstes Weh zu: „Wehe euch, ihr Reichen, denn ihr habt euren Trost!" Lk 6,24. Der Reichtum ist ferner eine Gefahr für das Seelenheil: „Die weltlichen Sorgen, der Trug des Reichtums und die Lüste zu den übrigen Dingen schleichen sich ein und ersticken das Wort, so daß es ohne Frucht bleibt." Mk 4,19. Der Reichtum hindert seine Besitzer, der Einladung zum himmlischen Gastmahl zu folgen Lk 14,18 f. Er verstrickt in irdische Genüsse und führt zur Verdammnis Lk 12,13 ff.; 16, 19 ff. Ja, Jesus erklärt allgemein: „Wie schwer werden diejenigen, welche viel Geld haben, in das Reich Gottes eingehen." „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in das Reich Gottes eingehe" Mk 10,23 ff.

Hat nun Jesus in diesen Worten den Reichtum unbedingt verurteilt? Hat er die Reichen vom Reiche Gottes ausgeschlossen, den Besitz von Reichtümern als Sünde bezeichnet?

Mit Recht wird von Harnack[1]), Peabody[2]), Weber darauf hingewiesen, daß Jesus mit Reichen verkehrte und Reiche zu seinen Anhängern zählte. Zachäus, ein Oberster der Zöllner (Lk 19,2 ff), Nikodemus, ein Oberster der Juden (Jo 3, 8), der Hauptmann von Kapharnaum (Mt 8,10) waren reich. Jesus aber verlangte nicht von ihnen, daß sie auf ihren Reichtum verzichteten. Von den Frauen, die Jesus folgten, von Maria Magdalena, von Johanna, der Frau des Chuza, des Verwalters des Herodes, von Susanna und vielen anderen berichtet Lukas (8,2 f.), daß sie Jesus und den Jüngern aus ihrem Vermögen halfen. Man wird nicht behaupten können, daß diese Praxis Jesu die Annahme stützt, er habe den unbedingten Verzicht auf jeden Reichtum als Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes gefordert.

Jesus eröffnet aber auch ausdrücklich den Reichen die Möglichkeit ihrer Seelenrettung. Mt 19,16 (= Mk 10,17 = Lk 18,18) fragt der reiche Jüngling: „Meister, was soll ich Gutes tun, um ewiges Leben zu erwerben." Darauf antwortet Jesus: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote"[3]). Auf die Frage des Jünglings: „Welche?", verweist er dann auf Gebote des Dekalogs. Als darauf der Jüngling erklärt, daß er diese Gebote stets gehalten, und dann fragt, was ihm noch fehle, spricht Jesus: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin und verkaufe, was du hast" usw. Mt 19,21. Joh. Weiß, Alb. Schweitzer sehen in dieser Antwort Jesu die Aufforderung an den Jüngling, alles

---

[1]) Harnack, Das Wesen des Christentums 52.

[2]) Peabody, Jesus Christus und die soziale Frage, Gießen 1903, 166.

[3]) Markus und Lukas haben Mt 19, 17ᵇ ausgelassen; statt „Willst du vollkommen sein" haben sie eingesetzt: „Eins fehlt dir noch." Der Hinweis auf die Gebote des Dekalogs steht jedoch bei allen drei Synoptikern, ein Beweis, daß der Sinn der Antwort bei allen derselbe ist.

zu verlassen, nicht um eine höhere Stufe der Vollkommenheit zu er reichen, sondern ganz einfach, um gerettet zu werden" [1]). Doch diese Deutung der Antwort Jesu ist nicht richtig. Der Jüngling verlangt zu wissen, was er tun muß, um zum Leben einzugehen. Darauf erfolgt die Antwort Jesu: Halte die Gebote! Diese Frage und Antwort haben keinen Sinn, wenn nicht nach Jesu Lehre durch die Haltung der Gebote die notwendigen Bedingungen für das ewige Leben erfüllt sind [2]). Die weitere Frage des Jünglings: „Was fehlt mir noch?" und die Antwort Jesu auf diese Frage können darum nur im Sinne einer höheren Vollkommenheit verstanden werden.

Das wird uns auch im weiteren Zusammenhang der Perikope vom reichen Jüngling bestätigt, Auf den Spruch Jesu vom Kamel und Nadelöhr stellen die Jünger bestürzt die Frage: „Wer kann denn gerettet werden?" Darauf antwortet Jesus: „Bei den Menschen ist es unmöglich, bei Gott aber ist alles möglich." Joh. Weiß [3]), H. J. Holtzmann [4]), A. Schweitzer [5]) verstehen diese Antwort Jesu in dem Sinne, daß der Jüngling nur mehr durch ein Wunder der Allmacht Gottes für das Himmelreich gewonnen und gerettet werden könne; Loisy [6]) dagegen meint, es sei an dieser Stelle die Lehre des hl. Paulus über die Auserwählung und die Macht der Gnade eingetragen. Richtig ist, daß in diesem authentischen Worte Jesu die Gnadenlehre des hl. Paulus grundgelegt ist, daß also nach Jesu Lehre die unbedingte Besitzlosigkeit nicht zur Erlangung des ewigen Lebens erfordert wird, daß somit auch die Reichen mit Gottes Hilfe gerettet werden können [7]), ohne daß sie ihrem Reichtum entsagen [8]).

---

[1]) Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes [2], Göttingen 1900, 141. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1913, 401.

[2]) Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Matthäus, Freiburg 1879, 414 f.

[3]) Joh. Weiß, ebd. 141. [4]) Holtzmann, Lehrbuch I 239.

[5]) Schweitzer, ebd. 401.

[6]) Loisy, Les Évangiles synoptiques II, Ceffonds 1908, 217.

[7]) Lagrange, Évangile selon saint Marc, Paris 1911, 254. B. Weiß, Das Matthäus-Evangelium [10], Göttingen 1910, 343.

[8]) Es fragt sich, ob Jesus auch positive Richtlinien für die gottgefällige Verwertung des Reichtums gibt. Joh. Weiß (Die Predigt Jesu 141 f.) schreibt: „Daß das Geld etwa Mittel zu sittlichen Zwecken, Fundament einer sittlichen Lebensarbeit, Werkzeug guten heilsamen Wirkens im Dienste der Menschheit Gottes sein könne — das liegt hier völlig außerhalb des Gesichtskreises. Seine Verwendung zu Almosen ist nur die beste und frommste Art, sich seiner zu entledigen." Dagegen vgl. Harnack, Wesen des Christentums 63 ff.; Schell 102 ff.; Peabody 178 ff.; Weber 127. — Ein Beweis für die Auffassung Jesu, daß der Reichtum, nicht nur der unrecht erworbene, sondern jeder Reichtum an sich Sünde sei, findet Joh. Weiß auch in dem Ausdruck μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας, Mammon der Ungerechtigkeit. Ebenso

Aus der Lehre und Praxis Jesu ergibt sich also bezüglich seiner Stellung zum Reichtum folgendes Resultat: Jesus bezeichnet den Reichtum als eine große Gefahr für das Seelenheil des Menschen. Aber er verwirft ihn nicht an sich; auch die Reichen haben Zutritt zum Reiche Gotttes und können mit Gottes Hilfe gerettet werden. Selbst positive Zwecke in der Verwertung des Reichtums hat Jesus anerkannt[1]).

Wir kommen nun zur Lehre Jesu über die Armut. Auch sie wird von vielen Forschern als eschatologisch bedingt bezeichnet, so von Renan, Joh. Weiß, Schweitzer, Feine, Loisy, Holtzmann, Weinel, Wendt[2]), Bousset. Es ist eine Interimsethik, die sich nach ihnen in den Armutslehren Jesu ausspricht. Nur ein Unterschied waltet in ihrer Auffassung von Jesu Lehre ob. Während Wendt, Boussset Jesu neben der Armutsforderung an bestimmte Kreise eine Anerkennung bürgerlicher Lebensformen zuschreiben, legen die anderen genannten Forscher der Armutslehre Jesu die Bedeutung einer Norm von absoluter Verbindlichkeit für alle bei. Andere Forscher erkennen dagegen die bleibende Gültigkeit der Armutslehre Jesu an, so Zöckler, Walter, Harnack, Peabody u. a. Während jedoch Zöckler, Walter die Armutsvorschriften Jesu als ein all-

---

Holtzmann, Lehrbuch I 525. Feine (Theologie 79) erklärt: „Es ist wohl keine Verengerung des dritten Evangelisten, sondern Jesu eigenes Urteil, wenn der Reichtum als ungerechter Mammon oder Mammon der Ungerechtigkeit (gen. qualitatis) gebrandmarkt wird Lk 11, 9." Dagegen bemerkt sehr treffend Jülicher (Die Gleichnisreden Jesu II² [Tübingen 1910] 506): „Ob 9 von Jesus herrührt oder nicht, dieser sogen. Ebionitismus, der den Reichtum verachtet und das Bedürfnis empfindet, dies auch schon in dem ihm beigelegten Namen zum Ausdruck zu bringen, ist von der Gestalt Jesu untrennbar; in dem Wort 13 von den zwei Herren hat er ja geradezu ein Wählen zwischen Gott und dem Mammon gefordert . . ." Ob er daraus nun die Folgerung gezogen hätte: „Der Reichtum als solcher ist Sünde" (J. Weiß), bezweifle ich sehr; dann hätte er sehr leichtsinnig gehandelt, indem er seine kluge Verwendung für Erwerb von Freunden empfahl: Benutzung von „Sünde" darf man doch wohl nicht als Mittel anpreisen, um die Seligkeit zu gewinnen? Vgl. auch Wendt, Die Lehre Jesu², Göttingen 1901, 224; neuestens Schlögl, Die Fabel vom „ungerechten Reichtum" und der Aufforderung Jesu, sich damit Schätze für den Himmel zu sammeln. In: Bibl. Zeitschrift XIV, 1916, 41 ff.

[1]) Peabody (182 f.) und Weber (128) wollen Jesu Anerkennung der sittlichen Berechtigung des Reichtums auch aus den Parabeln, so aus Lk 15, 8 ff; 15, 11 ff.; Mt 13, 24 ff.; 25, 15 ff., herleiten. Doch das ist unrichtig. Die Parabeln benutzen die gewöhnlichen Lebensverhältnisse zur Ausschmückung der Bildhälfte und zur anschaulichen Darstellung der Idee, die sie illustrieren wollen, ohne ein sittliches Urteil über diese Verhältnisse auszusprechen oder auch nur vorauszusetzen.

[2]) Wendt, 287 ff. Bousset, Jesus³, Tübingen 1907, 69.



gemeines Gebot für alle auffassen, beschränken **Harnack**, **Peabody**[1]) ihre Verbindlichkeit nur auf die Jünger Jesu. Letztere Ansicht teilen auch die kath. Forscher und gründen darauf die Unterscheidung von Gebot und Rat.

Sehen wir zu, wie die Armutslehre Jesu lautet. Arm ist zunächst Jesus selbst: „Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels Nester; aber der Menschensohn hat nicht, wohin er sein Haupt lege" Mt 8,20 = Lk 9,58. Er lebt, zum Teil wenigstens, von freiwillig dargebotenen Gaben Lk 8,2 f. Sodann preist er die Armen selig und verheißt ihnen das Reich Gottes Mt 5,3 = Lk 6,20[2]) Den armen Lazarus tragen die Engel in den Schoß Abrahams, damit er die Seligkeit des Himmels genieße Lk 16,19 ff. Zu dem reichen Jüngling spricht Jesus: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe alles, was du hast, und gib es an Arme, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach" Mt 19,21 = Mk 10,21 = Lk 18,22. Denen, die seine Jünger werden wollen, hält er als Bedingung seiner Nachfolge vor: „Keiner von euch, der nicht allem entsagt, was er besitzt, kann mein Jünger sein" Lk 14,33. Die Jünger selbst sendet er mit der Vorschrift zur Mission aus: „Schafft euch kein Gold noch Silber noch Münze an in eure Gürtel, keine Tasche auf dem Wege, keine zwei Röcke noch Schuhe noch Stock; denn der Arbeiter verdient seine Nahrung" Mt 10,9 f. „Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebt es hin" Mt 10,8[b]. Schließlich ermahnt er sie allgemein: „Verkaufet, was ihr habt, und gebet Almosen" Lk 12,33.

In diesen Worten Jesu ist zunächst ein Unterschied zu machen bezüglich der Personen, an die sie gerichtet sind. Die Seligpreisung der Armen setzt nach Mt 5,1 neben den Jüngern auch die Massen als Zuhörer voraus. Sie enthält keine Aufforderung an die Massen, allen

---

[1]) **Peabody** 171. **Harnack**, Wesen des Christentums 61. **Zöckler** 138. **Walter** 39.

[2]) Die Seligpreisung der Armen hat Mt 5, 3 den Zusatz *τῷ πνεύματι*, der nach Clemens, Polycarp, Knabenbauer, Hilgenfeld, Köstlin, Holtzmann u. a. dem Evangelisten zugeschrieben, von anderen dagegen, so von Peabody, als ursprünglich gegenüber Lk 6, 20 angesehen wird. *πνεῦμα* wird sodann zum Teil auf den Hl. Geist (Knabenbauer), zum Teil als voluntas = voluntarie gedeutet (Maldonat); andere verstehen unter *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* die Demütigen (so Schanz, Zahn mit älteren Vätern und St. Thomas). Richtig ist die Auffassung, die unter den Armen die wirklich Armen verstehen, die von materieller, sozialer, geistiger Not Niedergebeugten, die im Gefühl ihrer Armut nach dem Trost des Evangeliums sich sehnen und darum bereit sind, es anzunehmen (so Schegg, Friedr. Maier, Holtzmann, Wellhausen). Diese Deutung wird gefordert durch die Adresse der Seligpreisung an die Massen Mt 5, 1 und durch Lk 6, 24, wo die Reichen den Armen 6, 20 gegenübergestellt werden. Vgl. **Maldonat**, Commentarii in quatuor Evangelistas I, Moguntiae 1874, 94.

irdischen Gütern zu entsagen, sondern stellt nur die Tatsache fest, daß die Armen an Disposition für die Beurteilung und Annahme des Evangeliums vieles voraushaben [1]). Diese Deutung der Seligpreisung bestätigt ihre Antithese Lk 6, 24: „Wehe euch, ihr Reichen, ihr habt euren Trost dahin!" Weil sie eben ihren Trost in ihrem Reichtum suchen, darum glauben sie den Trost des Evangeliums entbehren zu können und gehen des Gottesreiches verlustig [2]).

Dieselbe Lehre Jesu kehrt wieder im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus. Unter den Zuhörern befinden sich hier neben den Jüngern, wie es nach Lk 16, 14 scheint, auch die Pharisäer, die der Evangelist als geldgierig, *φιλάργυροι* bezeichnet. Das Gleichnis illustriert den Gedanken, daß Reichtum leicht die höheren sittlichen und religiösen Interessen des Menschen ertötet, während Armut Herz und Geist für die höheren Güter erschließt. Der reiche Mann kleidete sich in Purpur und Byssus und genoß sein Leben alle Tage flott, ohne sich um Moses und die Propheten zu kümmern. Der arme Lazarus dagegen fristete seine Tage in Armut und Not. Die Gegenüberstellung desselben zum Reichen fordert den ergänzenden Gedanken, daß Lazarus auf Erden Moses und die Propheten gehört hat. Er wird darum jetzt in der Ewigkeit getröstet, der reiche Mann aber leidet Pein [3]).

Auch in diesem Gleichnis spricht Jesus nicht die Forderung aus, dem Reichtum zu entsagen. Er wird auch nicht als verwerflich und sündhaft in sich bezeichnet; vielmehr soll dem Zuhörer nur drastisch und plastisch die Gefährlichkeit veranschaulicht werden, die der Reichtum mit seinem Wohlleben für das Seelenheil in sich birgt [4]). Ebensowenig läuft das Gleichnis auf eine absolute Empfehlung der Armut hinaus. Allerdings will es zeigen, daß die Armut für die Tröstungen des Jenseits empfindlicher macht und daß sie, mit Frömmigkeit gepaart, das selige Jenseits erschließt [5]).

Die Seligpreisung der Armen und das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus hat Jesus an die Jünger und an das Volk gerichtet. Die übrigen oben erwähnten Worte Jesu über die Armut richten sich entweder an solche, die seine Jünger werden wollen, oder an solche, die bereits seine Jünger sind. Die Aufforde-

---

1) Holtzmann, Lehrbuch I 236.

2) Knabenbauer, Evangelium sec. S. Lucam, Parisiis 1896, 236. Innitzer, Kommentar zum Evangelium des hl. Lukas [2], Wien und Graz 1912, 153. Zahn, Das Evangelium des Lukas, Leipzig 1913, 289. B. Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas [9], Göttingen 1901, 371.

3) Fonck, Die Parabeln des Herrn im Evangelium [2], Innsbruck 1909, 715 ff. Jülicher 636. Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse, Tübingen 1912, 102.

4) Vgl. auch Lk 12, 16 ff. 5) Zahn 590 f. Wendt 227 f.



rung, arm zu werden wie der Menschensohn, der nicht habe, wohin er sein Haupt hinlege, erging an den Schriftgelehrten, der sich zur Nachfolge Jesu meldete Mt 8,20. Die Forderung, allem zu entsagen, was er besitzt, muß von dem erfüllt werden, der Jesu Jünger werden will Lk 14,33. Was diese Forderung im einzelnen enthält, spricht Jesus in den Worten an den reichen Jüngling aus, der über die Gebote hinaus auch das erfüllen will, was ihm noch fehle, um Jesus nachfolgen zu können Mt 19,21. Von den Jüngern selbst, die bereits zu seiner treuen Gefolgschaft gehören, fordert Jesus, daß sie alle ihre Habe verkaufen und als Almosen geben, daß sie nichts mit auf den Weg nehmen und, aller Habe entblößt, sich im Vertrauen auf Gottes Vorsehung dem Evangelium widmen.

Die Zuhörer, an die Jesus seine Armutslehre richtet, scheiden sich also in zwei Gruppen. Von der ersten Gruppe wird nicht der völlige Verzicht auf irdische Güter gefordert; verlangt wird er dagegen von der zweiten Gruppe, von denen, die in seine Jüngerschaft eintreten wollen oder bereits eingetreten sind.

Diese Unterscheidung ist wichtig. An ihr muß jede eschatologische Deutung der Armutslehre Jesu scheitern. An ihr scheitert die konsequente eschatologische Deutung, nach der Jesus jeden Reichtum als in sich sündhaft verwirft, weil sie alle die Worte, die eine sittliche Berechtigung des Reichtums anerkennen, ignorieren oder umdeuten muß. An ihr scheitert aber auch die gemäßigte eschatologische Deutung der Armutslehre Jesu, die neben der Armutsforderung ihn auch eine sittliche Verwertung der irdischen Güter kennen und fordern läßt. Sie würde in Jesu Charakter eine Zweideutigkeit hineintragen, die im Evangelium keine Stütze findet, oder sie würde einen Wandel in den Parusieerwartungen Jesu voraussetzen, die ihn einmal seine Armutsforderungen mildern, das andere Mal verschärfen ließ. Aber auch diese Voraussetzung hat am Evangelium keine Stütze; sie wird auch von Wendt[1]) selbst abgelehnt.

Noch eine andere Auffassung wird durch die Unterscheidung der Armutsforderungen widerlegt, die nämlich, die in der Forderung des absoluten Verzichtes ein Gebot erblickt, das unter Umständen jeden verpflichten könne[2]). Wenn nämlich Jesus den Reichtum nicht unbedingt verwirft, wenn er den Reichtum nicht als unüberwindliches Hindernis für die Gewinnung des Himmelreiches betrachtet, ja selbst den reichen Jüngling, den er zu seiner vollkommenen Nachfolge berief, das ewige Leben durch die Hilfe Gottes erreichen läßt, dann kann die Übernahme der Armutsverpflichtung nicht als unbedingtes

[1]) Wendt 287 ff.

[2]) So Zöckler, Feine, von Walter, Wendt, Harnack.



Gebot aufgefaßt werden, sie muß vielmehr als eine freiwillig übernommene Verpflichtung gelten [1]). Die katholische Exegese hat darum recht mit ihrer Annahme, daß in der Armutslehre Jesu die Unterscheidung von Pflicht und Rat grundgelegt ist.

Es fragt sich nun, wie weit sich der von Jesus für seine Jünger geforderte Verzicht auf die irdischen Güter erstreckt; es fragt sich, ob die rückhaltlose Nachfolge Jesu jeden, auch den kleinsten Besitz ausschließt. Um diese Frage zu entscheiden, haben wir die Aussendungsrede des Matthäus- und des Lukasevangeliums mit der des Markus zu vergleichen. Der Bericht des Markus zeigt nämlich interessante Unterschiede gegenüber Matthäus und Lukas.

Während Mt 10, 9 f. Jesus den Jüngern verbietet, Gold, Silber, Münze, Tasche, zwei Röcke, Schuhe, Stock mit auf den Weg zu nehmen, gestattet er nach Mk 6, 8 f. einen Stock und Sandalen. Wie ist dieser Unterschied der Berichte des Matthäus (= Lukas) und des Markus zu erklären? Der hl. Augustin behauptet, Jesus habe die Reiseinstruktion an die Jünger in der doppelten Fassung des Matthäus und Markus gegeben; der Stock bei Matthäus sei im eigentlichen Sinne aufzufassen, bei Markus im metaphorischen [2]). Gegen Augustin und gegen andere [3]), die die Verschiedenheit der synoptischen Berichte an unserer Stelle festhalten, verteidigen jedoch die Identität derselben Maldonat [4]), Knabenbauer [5]), Schanz [6]), Meinertz [7]), Lagrange [8]) u. a.

Unter dieser Voraussetzung der Identität der synoptischen Berichte legt sich die Frage nach der Ursprünglichkeit des einen oder anderen nahe. Steinmann [9]) will die ursprüngliche Fassung der Reisevorschrift Jesu bei Markus finden, weil Stab und Sandalen zur gewöhnlichen Ausrüstung des Wanderers gehörten. Matthäus habe diese Vorschrift „unter einem nicht mehr kontrollierbaren Einfluß" verschärft. Diese Auffassung Steinmanns vermag uns jedoch kaum zu überzeugen. Verständlicher ist doch eine Milderung der Vorschrift, die sich aus der Missionspraxis ergab. „Missionare, wie Paulus, sagt Joh. Weiß, die durch ganze Erdteile, über Gebirgspässe und durch

---

1) Lagrange 251. Tiefenthal, Das heilige Evangelium nach Markus, Münster 1894, 329 f.

2) De consensu evangelistarum (ed. Weihrich), Vindobonae 1904, 143. Auch Tiefenthal 223.

3) Vgl. Knabenbauer, Evangelium sec. S. Matthaeum I, Parisiis 1892, 384.

4) Maldonat I 215. 5) Knabenbauer, ebd. 384. 6) Schanz 290.

7) Meinertz, Zeitschrift für Missionswissenschaft VI (1916) 83 ff.

8) Lagrange 145.

9) Steinmann, Die Welt des Paulus im Zeichen des Verkehrs, Braunsberg 1915, 57 ff.



Flußfurten, unter mannigfachen Gefahren und Mühsalen ihren Weg machten, konnten weder Sandalen noch Stab entbehren"[1]). In Palästina, für die ersten Aussendungen unter den Juden ließ sich dagegen die strengere Vorschrift Mt 10,9 f durchführen[2]). Es ist darum sehr wahrscheinlich, daß wir mit Schanz, Knabenbauer, Meinertz, Lagrange, Wohlenberg, Harnack, Loisy, Joh. Weiß annehmen müssen, daß wir in Mt 10,9f. die ursprüngliche Reiseinstruktion Jesu an die Jünger besitzen.

Es erhebt sich jedoch jetzt die Frage: Wie kommt denn Markus dazu, die Instruktionsvorschrift Jesu zu mildern und sie in seiner gemilderten Fassung Jesu in den Mund zu legen? Wir dürfen annehmen, daß die Jünger die Instruktionsvorschriften Jesu am besten verstanden haben. Wenn sie darum gezwungen waren, infolge der Mission dieselben zu mildern, so wußten sie, daß sie im Sinne Jesu handelten. Jesu Vorschrift ging darum nach der Auffassung der Jünger — wir dürfen hier bei Markus an Petrus und an Paulus denken, — dahin, daß die Apostel sich der größten Bedürfnislosigkeit, die auf besondere Reisevorbereitungen verzichtet, befleißen und sich nur mit dem versehen sollten, dessen sie für die jeweilige Lage bedurften[3]). Man muß sogar Steinmann[4]) recht geben, daß der Sinn der Vorschrift Jesu noch größeren Milderungen Raum bot, daß „für große Märsche und zumal für solche über die engen Grenzen des Judenlandes hinaus sowohl Brottasche wie Kleingeld, sowohl Rock wie Mantel" gestattet waren, wenn sie sich als notwendig erwiesen. Diese Ansicht wird durchaus sichergestellt durch Lk 22, 35 f., wo Jesus für die durch die Leidensschiksale veränderten Lebensverhältnisse den Jüngern ausdrücklich Beutel, Tasche, Mantel gestattet.

Danach haben wir unsere Frage, ob Jesus von seinen Jüngern gänzliche, absolute Besitzlosigkeit verlangt hat, mit einem „Nein" zu beantworten. Zwar hat Jesus von seinen Jüngern die möchlichst vollkommene Bedürfnislosigkeit und Loslösung von den Gütern der Welt gefordert, aber den Besitz dessen, was sie für die Erfüllung ihrer Missionsaufgabe jeweils benötigten, hat er ihnen gestattet. Das ist der Sinn der Armutsvorschriften Jesu an seine auserwählten Jünger.

Wir kommen nun zu der Frage, wie sich das Armutsideal des hl. Franz zu der dargelegten Armutslehre Jesu verhalte.

Walter[5]) hält Franziskus vor, er betrachte das arme Wanderleben Jesu als das evangelische Leben schlechthin und verwerfe die menschlichen Berufsarten, die nicht innerhalb seines Ideals liegen.

1) Joh. Weiß, Die Schriften des Neuen Testamentes I[2], Göttingen 1907, 126. 2) Schanz 290. Lagrange 145 f.

3) So Maldonat, Knabenbauer, Meinertz.

4) Steinmann 83. 5) von Walter 41 f.

Demgegenüber müssen wir auf die Stellung hinweisen, die Franziskus gegenüber dem Reichtum und Besitz einnahm.

Zunächst warnt Franz seine Brüder, diejenigen zu verachten und zu richten, die sie weichliche und schöne Kleider tragen und ausgesuchte Speisen und Getränke genießen sehen[1]). Sodann stiftet er die Gemeinschaft der Tertiarier, die seine Ideale im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft, des Privateigentums, der Standesgegensätze und der Aufrechterhaltung der Familie verwirklichen sollen. Er wußte recht gut, daß die apostolische Armut nur von dem engeren Kreise seiner Jünger nachgeahmt werden konnte[2]). Dennoch verzichtete er nicht darauf, auch über diesen Kreis hinaus die Menschen zu einem Leben nach dem Evangelium zurückzuführen. Was er von ihnen verlangte, war dasselbe, was das Evangelium von allen Menschen verlangt: Selbstheiligung durch Pflege des Gebetes und des Bußgeistes und die Übung der Nächstenliebe. In diese beiden Forderungen des Evangeliums lassen sich die Regelvorschriften des dritten Ordens zusammenfassen[3]). In seiner Stellung zum Besitz begegnet sich also Franz mit der Auffassung Jesu: er verwirft den Besitz nicht unbedingt, er erkennt vielmehr die auf dem Boden des Privateigentums stehenden Berufsarten an und ist sogar bemüht, auf dieser Grundlage ein echt christliches Leben unter seinen Zeitgenossen aufzubauen und zu verwirklichen. Mit Unrecht wird darum dem Heiligen die Absicht zugeschrieben, er habe ein Ideal der Armut aufgestellt mit absoluter Verbindlichkeit für alle.

Noch eine andere Auffassung von Franzens Armutsideal findet in diesem Zusammenhang ihre Widerlegung. Zöckler, Walter sehen Franz in mittelalterlich-aszetischer Pedanterie befangen; sie behaupten, er habe die Nachahmung Jesu aus der Sphäre tief innerlichen Seelenlebens in das Gebiet des Äußerlichen herabgezogen. Nun hat freilich Franz von der Armut oft in solchen Ausdrücken gesprochen, die zu der Auffassung zu berechtigen scheinen, er habe sie nur ihrer selbst willen geliebt und geübt. Auch hat er die Beobachtung der Armut an Formen gebunden, die den Eindruck erwecken, er habe die Nachahmung Jesu veräußerlicht. Dennoch hat Franz diesen Vorwurf nicht verdient. Walter[4]) selbst gesteht: »Gerade bei Franz möchte man ... das Wort „äußerlich“ so ungern brauchen.« Daß nun Franz die Armut nicht um ihrer selbst willen geübt, daß sie ihm nicht das Ziel aszetischer Übungen war, nicht nur ursprünglich, sondern auch in der

---

[1]) Boehmer, Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi, Tübingen und Leipzig 1904, 31.

[2]) Imle, Ein heiliger Lebenskünstler, Paderborn 1914, 51 f.

[3]) HH 668 f. Boehmer 73 ff. [4]) Walter 43.



zweiten Regel [1]), das beweist schon die Stiftung des dritten Ordens. Ihm steckte er als Ziel das Leben nach dem Evangelium; durch die Forderung der Selbstheiligung und der Nächstenliebe suchte er im dritten Orden dieses Ziel zu erreichen. Ihm selbst schwebte dasselbe Ziel, das evangelische Leben, vor; als besonderes charakteristisches Mittel, dieses Ziel zu verwirklichen, erschien ihm die vollkommenste Armut. Daß Franziskus die Armut in diesem Sinne auffaßte und dem höheren Zweck des christlichen Lebens, der vollkommenen Liebe, unterordnete, spricht er selbst aus. Nachdem er geboten, daß die Brüder sich nichts aneignen sollen, daß sie wie Pilger und Fremdlinge auf Erden in Armut und Demut dem Herrn dienen, daß sie mit Vertrauen Almosen betteln und sich dessen nicht schämen sollen, weil der Herr sich für uns auf Erden arm gemacht habe, fährt er begeistert fort: „Das ist jener Gipfel der höchsten Armut, die euch, meine geliebten Brüder, zu Erben und Königen des Himmels eingesetzt, arm an Erdengütern, reich an Tugenden gemacht hat" [2]). Dies „pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit" erscheint uns deutlich als die Antithese zu Lk 12,21, wo Christus aus dem Gleichnis vom törichten Reichen die allgemeine Schlußfolgerung zieht: „So geht es dem, der sich Schätze sammelt und nicht reich ist bei Gott." Franz faßt somit die Armut nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zum Zweck auf, als das Mittel nämlich, den Tugendreichtum und folglich die Liebe Gottes zu mehren.

Sehen wir nun zu, welche Forderungen das Armutsideal des hl. Franz im einzelnen enthält.

Norm für sein Armutsideal war dem Heiligen der Wortlaut des Evangeliums. „Der Allerhöchste offenbarte mir", sagt er, „daß ich nach der Form des hl. Evangeliums leben sollte" [3]). Die Form des Evangeliums sah er nun in Mt 12,21: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin und verkaufe alles, was du hast", ferner in Lk 9,3: „Nehmet nichts mit auf den Weg, weder Stab noch Tasche, noch Brot, noch Geld, auch sollt ihr nicht zwei Röcke haben", endlich noch in Mt 16,24: „Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst."

Diesen Schriftstellen entsprechend stellte Franz seine Forderunan seine Brüder. Wer sich ihm anschließen wollte, dem hielt er die Worte entgegen: „Gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen." Nur einen Rock sollte er nach Lk 9,3 zurückbehalten nebst Gürtel und Hose. Seinen Lebensunterhalt sollte er sich durch Arbeit verdienen. Wenn ihm nicht der Lohn der Arbeit gegeben würde, sollte er Almosen betteln [4]).

---

[1]) Gegen Zöckler. [2]) Boehmer 32.

[3]) Boehmer 37.

[4]) Boehmer 37 f. Balthasar 8.



Auch mit dieser letzten Forderung glaubte Franz das Beispiel Christi nachzuahmen [1]). Harnack, Loisy, wie es scheint, auch Leipoldt [2]), sehen hierin ein franziskanisches Mißverständnis. Dem ist jedoch nicht so. Franz behauptet nicht, Jesus habe Almosen gebettelt, noch stellt er ein Bettelgebot auf. In seiner ersten Regel vom Jahre 1221 spricht er vielmehr seine Auffassung in folgenden Worten aus: „Wenn es notwendig wird, mögen die Brüder Almosen betteln. Und sie sollen sich nicht schämen, sondern vielmehr bedenken, daß unser Herr Jesus Christus sich nicht geschämt hat, für uns arm und Gast zu werden, und daß er von Almosen gelebt hat“ [3]). Mit seiner Berufung auf Jesu Beispiel hat Franziskus recht; Jesus hat nach Lk 8,2f. von Almosen gelebt. Zudem beschränkte Franz den Bettel auf den Fall der Not: „Wenn uns der Lohn der Arbeit nicht gegeben wurde“, heißt es im Testament, „dann nahmen wir Zuflucht zum Tisch des Herrn und bettelten Almosen von Tür zu Tür“ [4]). Das Almosen betrachtete er ferner als Lohn für das Beispiel des evangelischen Lebens, das er mit seinen Brüdern der Welt gab, ganz im Sinne von Lk 10,7: „Der Arbeiter ist seines Lohnes wert.“ Er sagt nämlich: „Es ist ein Vertrag zwischen der Welt und den Brüdern; diese schulden der Welt das gute Beispiel, die Welt aber muß sie dafür mit dem Nötigen versehen“ [5]). Man kann darum nicht behaupten, daß Franziskus mit der Empfehlung des Bettelns über das Evangelium hinausgegangen ist [6]).

Die Durchführung des Armutsideals des hl. Franz begegnete jedoch, je mehr sein Orden wuchs, je mehr er seßhaft wurde und sich einer ausgedehnten Missionstätigkeit widmete, vielen Schwierigkeiten, die den Heiligen nötigten, seine Armutsforderungen zu mildern. Diese Milderungen kommen zum Ausdruck in der sog. ersten Regel, die auf dem Pfingstkapitel im Jahre 1221 unter dem Beistand der Kurie ihre endgültige Fassung erhielt [7]).

Die wichtigste Milderung, die Franziskus gegen den Buchstaben des Evangeliums eintreten ließ, ist die, daß die Brüder von nun an im Notfalle zwei Röcke haben können. Auf Betreiben der Minister wird darum der Zusatz in der Instruktionsrede Jesu Lk 9,3: „Ihr sollt keine zwei Röcke haben“ gestrichen [8]). Dagegen hält Franziskus an dem Geldverbot strenge fest; er verbietet ferner den Brüdern, sich irgendeinen Ort anzueignen.. Auf der Reise sollen sie nichts mitnehmen, weder Sack noch Tasche, noch Brot, noch Geld, noch Stab. Nur

---

[1]) Boehmer 10.

[2]) Vom Jesusbilde der Gegenwart, Leipzig 1913, 249 A. 2.

[3]) Boehmer 10. [4]) Boehmer 38. [5]) Balthasar 24.

[6]) Schell 98. Weber 200.

[7]) Balthasar 10. [8]) Boehmer 13. Balthasar 12.



zwei Röcke werden den Brüdern gestattet [1]). Franziskus selbst hielt freilich bis zu seinem Tode an der einen Tunika fest [2]).

Mit dieser Milderung war jedoch der Entwicklung des jungen Ordens noch nicht gedient. Die Zahl der Mitglieder wuchs immer mehr. „Anstatt der primitiven Bußpredigt hatte der Orden in vielen Ländern eine regelrechte Predigt- und Missionstätigkeit eröffnet. Wissenschaftliche Studien setzten ein; geräumige Häuser wurden nötig" [3]). Die Brüder, vor allem die fratres scientiati drangen darum in den Heiligen, noch weitere Milderungen der Armutsvorschriften eintreten zu lassen. Diese Milderungen erscheinen in der zweiten Regel vom Jahre 1223, an deren Abfassung der Kardinal Hugolin beteiligt war. Während in der ersten Regel nur im Bedürfnisfalle zwei Röcke erlaubt waren, gestattet der Heilige nun jedem, der will, zwei Röcke. Sodann wird jetzt auch denjenigen, die es notwendig haben, gestattet, Schuhe zu tragen [4]). Die Reisevorschrift Jesu an die Apostel Lk 9, 3 wird gestrichen, jedenfalls aus dem Grunde, weil Franziskus die eingetretenen Milderungen als ein Aufgeben der wörtlichen Beobachtung der evangelischen Vorschrift empfand [5]). Die Empfehlung des Bettelns lautet auch jetzt allgemeiner [6]), nachdem das Leben in der Kommunität und die Missionsarbeit das Arbeiten bei Weltleuten und das Dienen zur Erwerbung des Lebensunterhaltes einzuschränken rieten [7]). Dagegen hielt auch jetzt der Heilige an dem Geldverbot in seiner ganzen Strenge fest [8]); er verbot auch wiederum: „Die Brüder sollen sich nichts aneignen, weder ein Haus, noch einen Ort, noch irgendeine Sache" [9]).

Die Milderungen dieser zweiten noch jetzt geltenden Regel hat der hl. Franz nur schweren Herzens gestattet. Er sah in ihnen Abstriche, die an der evangelischen Armut gemacht wurden. Eine Berufung auf die Markusparallele 6, 8f. kam ihm nicht in den Sinn, wahrscheinlich aus dem Grunde, weil ihm wie überhaupt der älteren Zeit das Markusevangelium weniger bekannt war. Diese Markusparallele hätte ihm die biblische Berechtigung seiner Milderungen geboten. Denn hier wie dort waren es die Schwierigkeiten der Missions- und Seelsorgsarbeit, die eine Milderung der Armutsvorschriften notwendig machten und im Sinne Jesu als erlaubt erscheinen ließen. Schon der hl. Bonaventura hat daher mit Recht darauf hingewiesen, daß die Erlaubnis, zwei Röcke zu tragen, dem Sinne der Reiseinstruktion Lk 9, 3 nicht widerspreche, weil die Vorschrift Jesu bedeute, daß

---

[1]) Boehmer 2. [2]) Boehmer 37.
[3]) Balthasar 13. [4]) Boehmer 30 f.
[5]) Balthasar 17. [6]) Boehmer 32.
[7]) Bonaventura, Opera omnia VIII, Quaracchi 1898, 340.
[8]) Boehmer 31 f. [9]) Boehmer 32.



die Jünger nur das Notwendige bei sich tragen sollten; die durch die Regel gestatteten zwei Röcke seien aber durch die honestas religionis gefordert [1]. Nur durch eine allzu buchstäbliche Auffassung von Lk 9, 3 ist daher Franziskus dazu geführt worden, in den Milderungen seiner ursprünglichen Armutsvorschriften eine Abschwächung des evangelischen Armutsideals zu erblicken. Tatsächlich geschahen sie ganz im Sinne Jesu. Soweit finden wir also das Armutsideal des hl. Franz in vollkommenem Einklang mit der Armutslehre Christi.

In einem Punkte geht allerdings der Jünger über den Meister hinaus. Während Jesus von seinen Jüngern die äußerste Bedürfnislosigkeit fordert und ihnen das zum Leben und für die Missionsarbeit Notwendige als Eigentum zubilligt, verlangt Franziskus sowohl für die einzelnen Brüder wie für den gesamten Orden die absolute Besitzlosigkeit. Nichts wollte er und sollten die Brüder zu eigen besitzen. Er wollte kein Haus betreten, noch durften die Brüder es bewohnen, wenn nicht genau der Besitzer festgestellt war, dem das Eigentumsrecht zukam [2]. Mit Rücksicht auf diese Auffassung erklärt Ott das Armutsideal des hl. Franziskus als „biblisch verzeichnet“ [3]. Ist dem so? Zunächst ist allerdings zuzugeben, daß Franziskus infolge seiner allzu buchstäblichen Auffassung der Armutslehre Jesu die Forderung absoluter Besitzlosigkeit an sich und seine Brüder gestellt hat. Diese Forderung hat Jesus nicht erhoben; sowohl er selbst wie die Apostel haben Eigentum besessen. Dennoch glauben wir nicht, daß wir das Armutsideal des hl. Franz biblisch verzeichnet nennen dürfen. Jesus hat von seinen Jüngern die größte Bedürfnislosigkeit gefordert. Diese Forderung schloß die Milderungen nicht aus, die Mk 6, 8 f. durch die apostolische Mission notwendig wurden. Dürfen wir nun nicht auch annehmen, daß eine Verschärfung dieser Forderung, die die Bedürfnislosigkeit fördert und gewiß im Interesse der Seelsorgsarbeit und der Vollkommenheit wirkt, weil sie einer Anhäufung

[1] „Sed cum dicatur Matthaei decimo in regula Apostolorum: Neque duas tunicas, qualiter hic sanctus Franciscus concedit duas tunicas, qui superius dixit: Regula et vita Minorum Fratrum haec est, scilicet Domini nostri Jesu Christi sanctum Evangelium observare? Respondeo: In Evangelio unius tunicae nomine vestitus designantur necessarii. Unde non habere duas tunicas est non ferre superflua vestimenta. Sed quia pro religionis honestate necesse est, exteriorem tunicam in longitudine et latitudine ab alia vel aliis differre; necessarium vestimentum beatus Franciscus in duas divisit tunicas, in una intelligens exteriorem amictum, ut Fratres cappa tegantur, in alia intelligens omne corpori manifeste necessarium vestimentum.“ Bonaventura, Opera omnia VIII, Quaracchi 1898, 400. Für die Erlaubnis, Sandalen zu tragen, beruft sich Bonaventura auf Mk 6, 8 f. Vgl. ebd. 386 ff.

[2] Balthasar 21. [3] Ott 8 f.



von Reichtümern wehrt, dem Sinne Jesu nicht widerspricht? Oder hat nicht Paulus im Sinne Jesu zu handeln geglaubt, als er im Interesse des Evangeliums auf die Unterstützung seitens der Thessalonicher und der Korinther verzichtete, obwohl er wiederholt betont, daß er auf Grund des Evangeliums (Lk 10, 7) ein Recht auf ihre Unterstützung habe? Vgl. 1 Thess 2, 7; 2 Thess 3, 8f.; 2 Kor 11, 11f. Die Milderung wie die Verschärfung leitet derselbe Gedanke: Die Bedürfnislosigkeit und das Interesse an der seelsorglichen Arbeit. Wenn man nun mit Recht annimmt, daß die Milderung Mk 6, 8 f. im Sinne Jesu geschehen ist, so wird man sich wohl kaum der Schlußfolgerung entziehen können, daß auch die Verschärfung, die der hl. Franz vollzogen hat, dem Sinne Jesu nicht entgegen ist[1]).

So hat sich uns der hl. Franziskus als treuer Befolger der Armutslehre Jesu erwiesen. Seine allzu buchstäbliche Auffassung hat ihn zwar dazu verleitet, in den Milderungen der Armutsvorschriften seiner Regel eine Abschwächung der Lehre Jesu zu sehen und aus der Lehre Jesu die Forderung absoluter Besitzlosigkeit abzuleiten. Dennoch darf man wohl behaupten, daß sein Armutsideal sich im Rahmen biblischer Ideale gehalten hat.

---

[1]) Vgl. gegen Ott auch Lemmens, Theologische Revue VII, 1908, 600 ff.



Die Anfänge der Observanz in Metz.

Von Joh. Baptist Kaiser.

In Lothringen gewann die Observanz in den ersten Jahren ihres Bestehens gar keinen Boden, wohl aber in den Nachbarländern und den Herzogtümern Bar und Burgund. Es sei nur an Dôle und Varennes erinnert, welche in dem Konstanzer Dekret Supplicationibus personarum vom 23. September 1415 aufgeführt sind [1]). In Dôle war die Reform ganz eigenartig zustande gekommen. In Bar hatte der Herzog, Kardinal Ludwig von Bar, die Bewegung gefördert und die Erlaubnis erteilt, in Varennes einen Konvent zu errichten. Von einem dieser Klöster und vielleicht auch unter Mitwirkung des andern wurde die Observanz in Metz eingeführt. Ihre Anfänge in der Reichsstadt der Westmark sind nun so einzigartig, daß es sich verlohnt, näher darauf einzugehen.

Der erste Observant, welcher in Metz erschien, um sich niederzulassen, war ein Bruder Baude [2]). Es war dies im Jahre 1418 [3]). Von da ab besuchte er zwei oder drei Jahre die Reichsstadt und brachte wohl auch einige Genossen mit. Es war kein Gelehrter, meint der Chronist [4]), predigte aber mit einer solchen Beredsamkeit, daß die Leute aus der ganzen Umgegend nach Metz strömten, um ihn zu hören. Die Kirchen konnten die Menge nicht fassen; deshalb redete er, besonders seit einem Zwischenfalle in der St. Martinskirche, der hätte verhängnisvoll werden können [5]), zum Volke auf den öffentlichen Plätzen, wie auf dem Wechsler-, dem Kammerplatz, in den geräumigen Höfen der großen Metzer Abteien und auf den Gottesäckern. — Kein Wunder übrigens, daß das Volk sich so für diese Predigten begeisterte. Bruder Baude redete den durch Krankheit und Krieg schwer heimgesuchten Bürgern nach Gefallen. Die Chronik berichtet, daß er „preschoit contre les gens d'eglise, les nobles et gentilz hommes". Dabei zeigte er auch sonst eine große Strenge. Er verbot, am Sonntag Lebensmittel einzukaufen; er vertrieb die Kaufleute, welche in

[1]) BF VII, N. 1362, S. 493 ff.

[2]) In den Metzer Chroniken kommt öfters Baude für Baden vor.

[3]) Huguenin, Les Chroniques de la ville de Metz, Metz 1838, 143.

[4]) „Frere Baude, qui n'estoit mie clerc" (Huguenin 143).

[5]) Huguenin 143.



den Kirchen Kerzen feilboten, aus dem Hause Gottes, weil man hier nicht sprechen dürfe. Das gemeine Volk war wegen dieses Eifers für die Ehre Gottes, besonders aber wegen der wiederholten Angriffe auf die höhere Geistlichkeit und den Adel bald ganz auf seiten der Observanten. Man hieß sie nur die „guten Brüder" oder die Baudebrüder (frères Baudes) [1]), einen Namen, den sie bis ans Ende ihres Aufenthaltes in Metz behielten. Als Bruder Baude starb, hatte seine Genossenschaft bereits eine Kapelle.

Nach Fr. Baude kam ein Bruder Simon an die Spitze der jungen Genossenschaft in Metz. War es Simon Baillon, der in den folgenden Jahren als Guardian erscheint? Die Frage ist augenblicklich noch unlösbar. Gleichwohl spricht vieles für diese Annahme. Simon trat ebenso scharf gegen Klerus und Adel auf wie sein Vorgänger und behielt so die Gunst des Volkes. Gemäßigter in der Form predigte Mag. Johann Lyonnet, der im September 1427 nach Metz kam; inhaltlich aber waren seine Reden nur eine Bestätigung und Bekräftigung dessen, was Baude, Simon oder die andern Observanten bisher vorgetragen. Er verweilte nicht ganz ein Jahr in der Stadt; indes hatte er einen schönen Erfolg zu verzeichnen. Johann George, Aman [2]) der Pfarrei St. Simplicius, hatte öfters Gelegenheit gehabt, die Predigten der Observanten zu hören [3]). Er begeisterte sich so für die neu angekommenen Mönche, daß er ihnen eine Kirche zu bauen beschloß. Er kaufte daher einige Häuser mit Zubehör in der Gegend „Grant meix" [4]). Lyonnet fertigte selber die Pläne an. Um etwaigen Schwierigkeiten, die sich bei der feindseligen Haltung eines Teiles des Adels und der Geistlichkeit sowie der andern Bettelorden voraussehen ließen, von vornherein zu begegnen, wandte man sich nach Rom, um dort die

---

[1]) Dom Calmet, Histoire ecclésiastique et civile de Lorraine II, Nancy 1728, 734 behauptet, diese Benennung rühre von dem Familiennamen des Erbauers der Observantenkirche, Johann George, her. Dasselbe lesen wir in der Hist. générale de Metz par des religieux bénédictins II, Metz 1775, 625. Allein in der Genealogie des Joh. George, welche der Chronist uns erhalten hat, ist keine Spur dieses Namens zu finden: „Jehan George, l'aman, filz George Augustaire qu'on disoit George l'escripvain, qui estoit filz Drowin le barbier du quartel, bourgeois de Metz qui n'estoit mie des plus grans lignaiges" (Huguenin 147 f.). Übrigens ist ein Metzer Geschlecht dieses Namens unbekannt.

[2]) Über die Amandellerien s. A. Ruppel, Metz als bischöfliche und freie Stadt. In: Lothringen und seine Hauptstadt. Metz 1913, 329 f.

[3]) Die St. Simpliciuskirche stieß an den Wechslerplatz, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Joh. George dort gewohnt hat.

[4]) Der „Grant meix" befand sich etwa in dem Dreieck, das durch die Mündung der Seille in die Mosel gebildet wird; seit 1552 erhebt sich dort ein Zeughaus.



Erlaubnis, Konvent und Kirche erbauen zu dürfen, einzuholen. Martin V. gestattete durch die Bulle Piis supplicum votis vom 30. September 1428[1]), die an den Bischof Konrad Bayer von Boppard adressiert war, den Bau des Klosters.

Die vorausgesehenen Schwierigkeiten ließen nicht lange auf sich warten. Durch die fortwährenden heftigen Angriffe war das Ansehen der Mendikantenorden[2]) beim Volke immer mehr gesunken.

---

[1]) WA V 163 N. CCV und BF VII, N. 1833. Die Reimchronik des Jean le Châtelain in Dom Calmet a. a. O. II Pr. CXXXVIII f. versetzt den Beginn des Baues ins Jahr 1418; die Stelle enthält vielleicht Anspielungen auf den Inhalt der erwähnten Predigten:

En cest an Seigneur Jean George,
En lieu d'Ermitage ou de loge
Feict commencer une maison
Pour sacrifice et oraison.
Il feict commencer une Eglise,
Catholique selon la guyse
De chasteté comme émeraudes,
Que l'on appelle les Freres Baudes.
Toutes Eglises de dignité
Doibvent estre maison de virginité
Pour faire prières en dévotion
En ostante toute polution.
Toute Eglise collegiale
Cathédralle et Paroissialle
Tous lieux où on faict sacrement
Soient a nostre sauvement.

[2]) Die Franziskaner sollen nach E. de Bouteiller, Monastères de l'ordre de Saint-François à Metz. In: Mém. de l'Acad. de Metz 1868/69, 236 ff. bereits seit 1216 in Metz gewesen sein (vgl. auch Huguenin 27; Hist. de Metz II 438); doch ist die erste Niederlassung ins Jahr 1228 zu setzen (Nic. Glaßberger in AF II 42; Patricius Schlager, Beitr. zur Gesch. der Köln. Franziskaner-Ordensprovinz im MA, Köln 1904, 21); die Dominikaner wurden schon 1221 von Bischof Konrad bestätigt (Thiriot, Recherches sur l'ordre des Frères Prêcheurs à Metz. In: Jahrbuch der Geschichte für Lothringische Geschichte und Altertumskunde 1892, 2. Hälfte, 234); der Karmeliterkonvent wurde um 1255 erbaut (N. Dorvaux, Les amiens Pouillés du diocèse de Metz, Nancy 1902—1907, 315; E. de Bouteiller, Notice sur les Grands Carmes. In: Mém. de l'Acad. de Metz 1859/60, 458 ff.). Wann sich die Augustiner in Metz niederließen, steht nicht fest. Meurisse, Histoire des Evesques de l'esglise de Metz, Metz 1634, 466 behauptet, Urkunden über das Kloster aus dem Jahre 1266 gesehen zu haben; der Chronist (Huguenin 22 u. 36) spricht von einer Gründung im Jahre 1260 und von einer im Jahre 1300 (vgl. die Chronik der Minimen, Ms. 118 der Metzer Stadtbibliothek, fol. 77). — S. auch Fr. Grimme, Die Metzer Klöster im Mittelalter. In: Lothringen und seine Hauptstadt 390—393.



Der Schaden, der ihnen dadurch entstand, war ganz bedeutend. Sie suchten daher die Gründung des neuen Klosters mit allen Mitteln zu hintertreiben. Sie wandten sich an ihre Generalobern, welche die Angelegenheit vor den Apostolischen Stuhl brachten. Die Konventualen stützten sich auf die Bestimmung, daß zwei Klöster eines und desselben Ordens in einer Stadt verboten seien, es müßte denn sein, daß sie mindestens fünf Meilen voneinander entfernt wären. Die Karmeliter, deren Haus auch auf dem grant meix stand, maßen die Entfernung von ihrem Konvent bis zu dem projektierten Bau und fanden, daß die von Urban V. (1362—1370) verlangte Entfernung der beiden Klöster nicht eingehalten war [1]). In Rom erkannte man die Berechtigung der gemachten Einwände an, und Martin V. erließ im Anschluß an die erwähnte Konstitution Urbans V. am 10. Mai 1429 die allgemeine Bestimung, „quod singula tam de observantia quam etiam alia fratrum eorum domus et loca ex nunc in antea fundata per quinque leucas sive quindecim miliaria distare debeant, ita videlicet quod est in aliqua civitate, terra, castro, villa vel loco quocumque aliqua domus, conventus sive locus fratrum minorum vel alicuius ex dictis ordinibus [2]) in huiusmodi civitate aut terra, castro, villa vel loco, in quo seu qua domus huiusmodi ordinis iam fundata fuerit et deservitur inibi laudabiliter in divinis nec prope per quinque leucas seu per quindecim miliaria alius conventus aut domus seu locus de observantia, etsi apostolica vel alia quacumque auctoritate sub quacumque verborum forma eis concedatur, de novo fundari, construi aut iam fundata recipi possit, districtius inhibentes sub excommunicationis sententia sive poena universis fratribus ordinum predictorum, etiam de observantia, necnon aliis ecclesiasticis seu secularibus personis, ne contra statutum et ordinationem nostram huiusmodi attemptare audeant nec presumant, non obstantibus constitutionibus et ordinationibus ac privilegiis et litteris apostolicis generalibus vel specialibus“ [3]). Durch diese Bulle war der neue Konvent innerhalb der Stadtmauern unmöglich geworden. Johann George, der es anscheinend auf einen Prozeß nicht wollte ankommen lassen, hörte, sobald ihm die Inhibierung bekannt wurde, mit dem Bau auf [4]).

Bald sollte die Observanten ein noch empfindlicherer Schlag treffen. Noch vor Ende desselben Monats Mai wurde ihnen das Predigen verboten. Das kam so.

---

[1]) Huguenin 148. Urban V. hatte zwischen zwei Klöstern, Kirchen oder Oratorien der Mendikanten eine Entfernung von 300 Cannae gefordert; später wurden 140 Cannae als kleinste Distanz festgesetzt.

[2]) Gemeint sind die Mendikanten.

[3]) Metzer Bezirksarchiv (= MBA) H 2917[6].

[4]) WA V 199.



Als Johann Lyonnet Metz verließ, versprach er der Bevölkerung einen hervorragenden Redner für die nächste Zeit[1]). Dieser kam nun am 12. August 1428 an; es war ein Mann, dessen Vergangenheit gar wechselvoll gewesen. Da Wilhelm Josseaume[2]) für die Anfänge der Observanz von Bedeutung ist, müssen wir näher auf seine Persönlichkeit eingehen. Wilhelm Josseaume war nach dem Metzer Chronisten ein angesehener Advokat am Pariser Parlament gewesen[3]); aus politischen Gründen mußte er seine Stelle aufgeben[4]). Er wandte sich der Kirche zu, fand aber nicht, was er suchte, weil man ihn wegen seines üblen Leumundes nirgends aufnehmen wollte. Er soll gerne in den Wirtshäusern verweilt haben. Zuletzt fand er Unterkunft bei den Observanten. Der Chronist hält den Beruf nicht für echt. Nach ihm hatte Wilhelm Josseaume die Absicht „de son povoir de vexeir et scandaliser l'eglise"; deshalb sei er in den Orden eingetreten, nicht aus Frömmigkeit oder Liebe. Die Begründung ist eigenartig: Er aß gern gute Happen, wenn er welche hatte[5]). Später kommt die Chronik zur Charakterisierung des Mönches noch einmal auf diesen Mangel an Abtötungsgeist zurück[6]).

Nach Wadding[7]) machte Josseaume sein Noviziat in der Provinz Turonia[8]). Während dieser Zeit soll er, wie der gelehrte Franziskaner nach einer belgischen Chronik erzählt, ein wahres Bravourstückchen vollbracht haben. Im Jahre 1418 hatte sich das Kloster Saint-Jean d'Angely, das auf dem Konzil von Konstanz dem Observantentum zugezählt wurde, vielleicht weil der vom Konzil ernannte

---

[1]) „qu'il viendroit ung excellent docteur de leur ordre qui les scaveroit trop mieulx preschier que luy" (Huguenin 154).

[2]) Der Name wird verschiedentlich geschrieben. Außer Josseaume erscheinen die Formen Josseralme, Jossialme, Josseamme, Josseame, Josselmi, Joselmi, Josselini, Goselini. [3]) Huguenin 154.

[4]) Ch. Abel behauptet in einer unzuverlässigen Arbeit „L'Immaculée Conception à Metz" in der Zeitschrift L'Austrasie 1857, 363, Josseaume habe Partei für die Burgunder ergriffen und sei auf seiten von Johann Petit, dem Verteidiger Philipps des Kühnen, gestanden (1408). Als später Petits Gegner, Cousinot, Generalprokurator geworden, habe Josseaume aus Furcht vor politischen Verfolgungen Amt und Stätte seiner Tätigkeit verlassen.

[5]) Huguenin 154: „car il maingeoit volluntiers de bons loppins quant il en avoit."

[6]) Huguenin 155: „Ledit frere Guillamme maingeoit bien de touttes bonnes chairs, vollailles, venoison et viandes que on luy donnoit, et ne reffusoit rien de boin: et de choses que on luy donnast à maingier, il n'en faisoit point de difficulté en quel lieu que ce fust."

[7]) WA V 134.

[8]) Die nachfolgende Erzählung findet sich auch in P. Fr. Fortunatus Hueber, Menologium magnum seraphici P. Francisci ..., Monaci 1698, col. 398f.



Generalvikar Nikolaus Rodolphe nicht angenehm war[1]), nach Rom gewandt, um zu den Konventualen zurückzukehren. Der Apostolische Stuhl übertrug am 20. Juni durch die Bulle Exhibita nobis dem Bischof von Saintes, in dessen Sprengel das Kloster lag, die Entscheidung[2]). Darüber entstand in Frankreich große Aufregung, Martin V. habe das Konstanzer Dekret zurückgenommen. Nun soll Wilhelm Josseaume, welcher eben vier Monate Novize war, vor seinen Obern hingetreten sein und gesagt haben: „Wenn man mir meine weltlichen Kleider zurückgibt und die vier Monate, welche ich im Noviziate verbracht habe, anrechnet, will ich in Rom die Bestätigung des Konstanzer Dekrets erwirken." Sein Versprechen soll er auch gehalten haben, denn ihm hätten die Observanten die Bulle Romanum Pontificem vom 7. Mai 1420 zu verdanken[3]). — Inwiefern Josseaume durch Umsicht und Klugheit oder auf andere Weise beigetragen hat, die erwähnte Bulle zu erhalten, kann ich nicht entscheiden. Jedenfalls war er 1420 nicht mehr Novize. Er hatte damals bereits ein bewegtes Leben hinter sich. Auf dem Konzil von Konstanz war er schon für die Reform im Orden eingetreten, und wegen seiner rührigen Tätigkeit und wohl auch wegen seiner Beredsamkeit war er in den Ausschuß für die Kirchenreform gewählt worden. Wilhelm Filastre, Kardinal von San Marco, berichtet, er habe sich in verschiedenen Schriften eifrig um eine Besserung der damaligen Zustände bemüht. War er hierdurch den Konventualen unbequem geworden? Oder hatte er sich, wie es ihm später öfters vorkam, in seinem Eifer zu weit hinreißen lassen? Wie dem auch sei: am 4. August 1417 ließ ihn der General im Franziskanerskloster festnehmen und einsperren. Aber der Anhang Wilhelms scheint ziemlich stark gewesen zu sein. Franzosen, Engländer und Deutsche erhoben Einspruch gegen die Gefangennahme. Man wollte nötigenfalls Josseaume gewaltsam befreien. Auf Drängen der französischen, spanischen und italienischen Nation überlieferte daher der General, wenn auch ungern, den Observanten dem Franziskanerkardinal de Fuxo[4]).

Ist es nun wahrscheinlich, daß Wilhelm Josseaume 1420 in Rom Einfluß genug gehabt, um die Bulle Romanum Pontificem zu erwirken?

Dem Dekret Frequens (39. Sitzung des Konstanzer Konzils) gemäß wurde 1423 in Pavia eine allgemeine Synode eröffnet, die aber bald wegen der Pest nach Siena verlegt werden mußte. Auch hier erschien Josseaume; und auch hier wurde er ins Gefängnis geworfen. In seinen Reformpredigten schoß er übers Ziel. Die Lehren, die er

---

[1]) So meint de Gubernatis, Orbis seraphicus, Lib. VI cap. III. Vgl. dazu HH 105. [2]) BF VII 507. [3]) Vgl. auch de Gubernatis a. a. O.

[4]) Finke, Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils, Paderborn 1889, 216. Joh. de Segovia, Historia gestorum generalis synodi Basiliensis, ed. Ern. Birk, Vindobonae 1873, Lib. III, cap. 26, 214.



vortrug, standen im Widerspruch mit den Lehren der Kirche. Die Konventualen berichteten darüber nach Rom. Manche Sätze wurden als häretisch, schismatisch und unvernünftig, besonders aber als Ärgernis erregend für das Volk befunden. Die Angelegenheit wurde vornehmlich von den beiden Franziskanerprokuratoren Petrus Nicolai und Nikolaus de Rogeriis betrieben. Am 23. Oktober 1423 beauftragte der päpstliche Vizekämmerer Ludwig, Bischof von Maguelone, den Inquisitor und den Prokurator der Franziskaner von Siena, den Observantenbruder Wilhelm gefangenzunehmen und solange im Kerker zu halten, bis von Rom aus weitere Weisung komme. Wenn erforderlich, sei die weltliche Gewalt zu Hilfe zu rufen. Ebenso sollte der Ordensprovinzial behilflich sein [1]).

Ob der Auftrag ausgeführt wurde, konnte nicht festgestellt werden. Doch ist es wohl der Fall gewesen; denn Anfang Januar 1424 verlangte die französische Nation, es sollten, da verschiedentlich gegen Mitglieder des Konzils vorgegangen worden sei, ohne daß das Gericht in Anspruch genommen worden wäre, durch die Nationen für die einzelnen Fälle vom Konzil Richter eingesetzt werden. Es möchte sonst den Anschein haben, als sei man mit dieser Behandlung zufrieden gewesen. Als Begründung des Antrags wurde der Fall des „berühmten Bruders Joselmi" angeführt, der keine gerichtliche Genugtuung erhalten habe [2]). Johann von Ragusa, welcher selbst in Siena zugegen war berichtet, daß Josseaume während der Nacht und vielleicht mit Wissen und Willen des Vorsitzenden des Konzils ergriffen und abgeführt worden sei. Die französische Nation habe sich deshalb an die städtische Behörde, welche dem Konzil und allen seinen Mitgliedern Schutz und Sicherheit zugesichert hatte, gewandt und die Freilassung und Rückkehr ihres Landsmannes nach Siena erlangt [3]).

Ermutigt durch diese Unterstützung griff Bruder Wilhelm in einer Predigt, die er am zweiten Sonntag nach Epiphanie vor versammelter Synode hielt, den Papst und die Geistlichkeit äußerst scharf an. Er verglich die sechs Stände der Geistlichkeit mit den sechs Wasserkrügen im Evangelium [4]), die Kirche mit der allerseligsten Jungfrau. Maria hatte, so behauptet er, zwei Bräutigame, einen Haupt- und einen Nebenbräutigam (ministerialem). Der eine herrschte über sie, gab ihr Befehle und Aufträge; der andere diente ihr; sie befahl ihm. Der erstere lehrte und unterrichtete sie, letzterer wurde von ihr belehrt. Es waren dies der Hl. Geist und der hl. Joseph. Den Vergleich führte Josseaume näher aus. Auch die Kirche, meinte er, hat

---

1) BF VII 602 f. Anm.

2) Johannis de Ragusio initium et prosecutio Basiliensis concilii ed. Franciscus Palacky, Vindobonae 1857, 37.

3) Ragusa 50. 4) Jo 2, 6 f.



einen doppelten Bräutigam: den Hl. Geist und den Papst. Der Hl. Geist lenkt, leitet und beherrscht die Kirche; er lehrt sie alle Wahrheit. Der Papst ist nur der Diener der Kirche, der er unterworfen ist wie Joseph der allerseligsten Jungfrau, von der er gelenkt, geleitet und geführet und in allem, was den Glauben betrifft und zum Heile notwendig ist, gelehrt und unterrichtet wird. Derartige Behauptungen wurden selbstverständlich nicht ohne weiteres hingenommen. Sie enthielten ja nichts anderes als die Leugnung der Obergewalt des Papstes über die Kirche. Die Anhänger der päpstlichen Auktorität waren in ihrem Innersten empört. Joh. von Ragusa, ein Vertreter der konziliaren Ideen, welcher der Predigt beigewohnt hatte, erzählt, die päpstlich Gesinnten hätten vor Wut mit den Zähnen geknirscht. Nach der hl. Messe berief der Vorsitzende der Synode eine Versammlung, in welcher verschiedene Irrlehren in der Predigt festgestellt wurden. Außerdem wurde manches als Ärgernis erregend erkannt. Man beriet sich, wie man Josseaume verhaften könnte. Allein die französische Nation wachte auch dieses Mal. Es wurde dem bedrohten Prediger in ihrem Auftrage ausdrücklich verboten, eine Abschrift seines Vortrags herauszugeben, bevor sie von der Nation untersucht sei. Da aber diese denselben Standpunkt wie Josseaume vertrat, fand man nichts, das einen Irrtum enthalte, das gegen den Glauben verstoße; nur habe der Prediger, hieß es, im Eifer für die Sache Gottes die allbekannten und offenkundigen Laster der Geistlichkeit etwas hart und heftig angegriffen. Hierauf wurde die Predigt allen, die sie haben wollten, eingehändigt. Die Leitung des Konzils wollte aber den einflußreichen Mönch unschädlich machen. Sie wandte sich daher an den städtischen Magistrat mit der Bitte, Josseaume einsperren zu lassen. Dieser aber, konziliarisch gesinnt, ging nicht darauf ein; ein derartiges Beginnen verstoße ja gegen die Sicherheit, die man allen Mitgliedern der Synode gewährleistet habe. Nur wenn das Konzil selbst es verlange, könne die Stadt gegen jemand vorgehen. Denselben Bescheid erhielt der Angeklagte, man werde ihn und jedes einzelne Mitglied gegen alle, selbst gegen den Papst schützen. So entging unser Mönch einer nochmaligen Einkerkerung. Die päpstliche Partei, in der sich besonders Petrus Donatus, Erzbischof von Kreta[1]), hervortat, beklagte sich bitter über das mangelnde Entgegenkommen der weltlichen Macht[2]).

Im folgenden Jahre 1425 erscheint Wilhelm Josseaume „se gerens pro vicario generalis ministri" im Konvente von Dôle. Auf dem Konstanzer Konzil war Dôle den Observantenklöstern beigezählt worden.

---

[1]) Petrus Donatus, bereits 1418 Erzbischof von Kreta, erhielt 1424 Castellum und 1428 Padua. Er starb 1447 (Gams, Series episcoporum eccl. cath. 401 u. 798). [2]) Ragusa 64.



Allein nicht alle Mitglieder des Hauses waren hiermit einverstanden. Der Guardian Johann Lovineti und einige Mitbrüder behaupteten nämlich später in einer Eingabe an den Papst, sie hätten niemanden beauftragt, beim Konzil für einen derartigen Antrag einzutreten. Auch nach dem Konstanzer Dekret hätten sie sich noch geweigert, den eingesetzten General- und Provinzialvikaren sich zu unterwerfen. Erst 1425 hätten sie sich simplicitate ducti et comminationibus exterriti den Observanten angeschlossen. Zu der Zeit nämlich brachte Wilhelm Josseaume „gerens se pro vicario generalis ministri praedicti obtentu constitutionum et ordinationum praedictarum constituto" strikte Anhänger der Observanz nach Dôle. Diese wählten sich einen eigenen Guardian und führten eine Reihe von Neuerungen in dem Offizium und der Regel ein. Es entstanden Streitigkeiten, so daß die früheren Konventsangehörigen zum Teil Dôle mit einem andern Hause vertauschten. Was zurückblieb, und darunter befand sich der frühere Guardian Lovineti, wurde in Rom vorstellig und bat, von dem Gehorsam gegen die Vorgesetzten der Observanz entbunden zu werden und wieder als Konventuale leben zu dürfen [1]). Die Supplik war vom Erzbischof Theobald von Besançon (1414—1429 † in Rom) unterstützt.

Dieser Mann nun, dessen Name man überall wohl kannte, war es, der im August 1428 — vielleicht von Dôle aus — nach Metz kam. Josseaumes übertriebener Eifer zeigte sich sofort.

Die Anlage der neuen Klostergebäude, die Johann George zu bauen begonnen hatte, bevor die Erlaubnis von Rom eingelaufen war, sagte ihm nicht zu. Die Kirche war ihm zu groß; die Heiligen hätten, meinte er, weder große Häuser noch solche Kirchen. Der Bau wurde um die Hälfte gekürzt. Ferner betrachtete er es als ein Verbrechen gegen Gott und die Heiligen, große Räume für sich zu haben: ein gemeinsamer Speisesaal und ein gemeinsames Dormitorium genügten vollständig. Sodann dürfe man nur Vorräte für einen Tag besitzen.

Dieselben Ansichten von Einfachheit und Kommunismus, die in seinem Kloster noch angebracht sein konnten, trug Bruder Wilhelm den Metzer Bürgern vor. Infolge seines leutseligen Wesens war er bald der Liebling der niederen Volksschichten, deren revolutionären Ideen er in seinen Reden sehr entgegenkam. Er verschonte nämlich keinen Menschen, ebensowenig als er es früher getan. Gleich in der ersten Predigt, die er am 3. November in Metz hielt [2]), zog er gegen die ganze Geist-

[1]) BF VII 660f. Am 23. August 1426 beauftragte Martin V. in einem Schreiben, das von Genezani datiert ist, den Dekan von Besançon, den Tatbestand festzustellen und gegebenenfalls Lovineti und seine Anhänger von der Obedienz der Observanten zu befreien. Der weitere Verlauf der Angelegenheit ist mir unbekannt geblieben.

[2]) In der Trinitarierkirche.



lichkeit los: gegen den Papst, die Kardinäle, Bischöfe, Äbte und Äbtissinnen, Mönche und Nonnen, besonders aber gegen die Franziskaner (Cordeliers), denen er „schreckliche und scheußliche Dinge" vorwarf. Auch die einflußreichen Laien wurden nicht verschont: Fürsten und Grafen, Adelige und Nichtadelige, Bürger und Behörden der Stadt wurden vorgenommen. Ganz heikle Dinge wurden, wie der Chronist schreibt, öffentlich behandelt, selbst anvertraute Geheimnisse sollen vor dem Volke besprochen worden sein. Dies mußte Eindruck machen. Was aber der Zuhörerschaft am meisten schmeichelte, war eine Art von Kommunismus, welchen Bruder Wilhelm predigte [1]. Er verurteilte die großen Speicher- und Kelleranlagen: das Volk habe nichts und sterbe vor Hunger, während die Reichen alles besäßen und in Saus und Braus lebten [2]. Diese geradezu aufrührerischen Worte fielen auf fruchtbaren Boden, zumal außer einer Epidemie Teuerung herrschte [3].

Außer diesen sozialistischen Theorien scheint Wilhelm Josseaume auch in Metz Ansichten vertreten zu haben, die mehr oder weniger mit der katholischen Lehre in Einklang zu bringen waren. Denn als im November (nach St. Martin) der Bischof Konrad Bayer nach Metz kam, um mit der Stadt ein Bündnis zu schließen, klagten die Bettelmönche den Observanten der Häresie an [4]. Hierauf verbot ihm der Bischof das Predigen, bis er sich gerechtfertigt habe. Und es scheint ihm diesmal noch gelungen zu sein. Im folgenden Jahre nämlich trat er wieder öffentlich auf. Da zeigte sich auch, welchen Anhang er und die Observanten in der Stadt besaßen.

Am Sonntag vor Halbfasten sollte Bruder Wilhelm auf dem Wechslerplatz predigen. Eben hatte er zu reden begonnen, als es in den Kirchen der Bettelmönche ebenfalls zur Predigt läutete, so daß man den Redner nicht verstand. Da machte sich ein fahrender Spielmann namens Franz anheischig, das Geläute der „Hurenjäger" von Franziskanern aufhören zu machen. Er verkleidete sich und zog nach dem Kloster der Konventualen und verbot dem Guardian im Namen

---

[1]) „Et preschoit que on ne debvoit rien avoir proppre et que touttes choses debvoient estre communes aussy bien à l'ung comme à l'autre."

[2]) Metzer Stadtbibliothek (= MSB) Ms. 87, 197 meldet, in den Vorratsräumen des Domes hätten 36000 Quarten Weizen gelegen, und Ms. 93, 100 berichtet außerdem, es seien 1429 in Metz Lebensmittel für sieben Jahre gewesen.

[3]) Huguenin 159.

[4]) MSB Ms. 89, 12 v°: „entre plusieurs aultres parolles ont heu encusés ledit pere guillaume, disant et affermant pour vray qu'il avoit preschie aulcune chose touchant à heresie et firent tant par leur langaige que ledit ne prescha plus et luy fust deffandus jusques à tant que par deuent le dit euesque il en fut nestoié et excusé." Vgl. Ms. 87, 193.



der Dreizehn [1]), weiter läuten zu lassen, bis die Predigt des Bruders Wilhelm zu Ende sei. Eingeschüchtert, fragte der Guardian nur, wer er sei. „Ich bin der Diener der Dreizehn", antwortete der Schwindler und verschwand. Als am andern Morgen Jakob Dex, einer der angesehensten Bürger der Stadt [2]), ins Kloster kam, um der hl. Messe beizuwohnen, beklagten sich die Mönche über das Verbot. Dex begab sich unverzüglich, ohne jedoch seinen Schützlingen etwas davon zu sagen, zur Behörde, berichtete über den Vorfall und meinte, es sei jedenfalls unstatthaft, daß ein Gerichtsdiener der Dreizehn nicht die ihm zukommende Tracht habe, wenn er ein Verbot dieser Behörde überbringe. Die Dreizehn, welche von der Geschichte nichts wußten, beauftragten den Ritter Nikolaus Louve und den Schöffen Roucel mit der Untersuchung der Sache. Es waren zwei Anhänger der Observanten [3]). Franz wurde den Konventualen vorgeführt. Da sie aber nicht mit Sicherheit in ihm den Boten erkannten, sodann auch die etwas herbe Antwort gaben, wenn sie ihn auch erkannten, sei es doch nicht an ihnen, es zu sagen, wurde der Angeklagte wieder freigelassen. Der Chronist bemerkt hierzu: „der Spielmann hatte ein Handwerk, das vielen Leuten gefiel, und so wurde er gern entschuldigt; und doch hätte ihn alles Wasser der Mosel nicht rein waschen können" [4]). Die Konventualen

---

[1]) Über die Dreizehn s. Godefroid Kurth, Metz und das kommunale Leben im Mittelalter in der 3. Vereinsschrift für 1910 der Görresgesellschaft, 97; A. Ruppel a. a. O. 328f. Die Dreizehn des Jahres 1429 (von Lichtmeß 1429 bis Lichtmeß 1430) waren: Ritter Poince le Grounaix, der Aman Wirich de Toul, der Schöffe Jakob Rollevat, der Aman Hennequin de Tournay, Johann le Grounaix gen. Creppey, Auburtin Bollay, Ritter Nikolaus Louve, Dietrich (Dediet) le Grounaix, Wailtrin Clement, Poincignon Gellin, der Schöffe Nikolaus Roucel, der Aman Collignon de Maigney und Joh. Perpignant, der Ältere. Von diesen waren nur Wirich von Toul und Jakob Rollevat den Konventualen gewogen (Huguenin 158).

[2]) Ihm verdanken wir vielleicht die Kenntnis von diesen Ereignissen. Nicht unwahrscheinlich ist es nämlich, daß er der Verfasser wenigstens eines Teiles der sog. Chronique de Praillon ist.

[3]) Martin, Bruder des Johann George, war verheiratet mit Isabella Louve, einer Schwester Nikolaus' (Hannoncelles, Metz ancien II, Metz 1856, 88 und 168). So erklärt sich wohl die Parteinahme Louves für die Observanten. Der Nekrolog der Metzer Cölestiner schreibt zum Jahre 1461: „Morut SS^r^ Nicole Louve chevalier, chamberlain de l'empereur, don roy de France et don duc de Bourgongne; lequel fut vng saige homme et prudent en tous ses faicts, qui avoit en partie ediffié les Peires Cordelliers de l'obseruance." Seine Vorliebe für die Baudebrüder ergibt sich auch aus der Art, wie er sich auf dem Cölestinerfriedhof begraben ließ: „Et fut séans selevit tout vestu en abit, c'est assavoir moittié celestin et moittié cordellier, mais il avoit vng chasperon de chevallier" (Necrol. Coelest. 1461, 10. Febr.).

[4]) Huguenin 158.



vermochten den Beweis nicht zu bringen, daß das vorerwähnte Verbot ergangen sei. In der Stadt wurde der Vorfall lebhaft erörtert, und man verdächtigte einige Dreizehn und den einen oder andern Gerichtsdiener, diesen Streich aus Mutwillen oder gar aus Bosheit verübt zu haben. Da man sowieso den Mönchen nicht gewogen war, faßte man die Verdächtigung als eine absichtliche Beleidigung des Magistrats auf. Man suchte daher nicht mehr nach dem Schuldigen: die einzig Schuldigen waren die boshaften Mönche, und diese mußten bestraft werden. Es wurde ihnen daher verboten, bis zum Sonntag Quasimodo die große Glocke zu läuten. Doch sollte, wenn nach vierzehn Tagen einer ihrer Freunde vor Gericht die Aufhebung des Verbotes beantrage, dieser Bitte entsprochen werden. Gleichwohl durfte weder an Mariä Verkündigung noch am Palmsonntag geläutet werden, obschon ein diesbezüglicher Antrag gestellt worden war. Nur mit Mühe erlangte man die Aufhebung des Verbotes für den Ostersonntag. Die Dreizehn hatten sich nur unter dem Druck eines Teils der Bevölkerung dazu verstanden.

Am Sonntag, den 7. Mai, sollte ein Beamter der bischöflichen Kurie erfahren, wie sehr das Volk an den Observanten hing. Bruder Wilhelm predigte auf dem Wechslerplatz vor einer großen Menge. Hier äußerte er wiederum Ansichten, die vom Chronisten als irrig und Ärgernis erregend bezeichnet werden. Während der Predigt zeigte Josseaume einen Zettel, der ihm zugeschickt worden war, nannte aber den Namen des Absenders nicht. Sofort erhob sich nun der Offizial des bischöflichen Ordinariats, Jakob von Ortigny, wies dem Prediger verschiedene Irrtümer nach [1]) und erklärte sich als Verfasser des erwähnten Billets. Bei diesen Worten entstand ein gewaltiger Tumult; das Volk war so erbost, daß es dem Offizial tätlich angriff. Nur durch die Hilfe des Schöffen Collin Paillat entging Ortigny dem Tode. Die Menge wollte ihn in die Seille werfen [2]). Um den allgemeinen Sturm zu legen, bat er den Bruder Josseaume am andern Tage um Verzeihung und lud ihn zum Mittagessen ein. Man gab dies bekannt, und allmählich schwand die Entrüstung. Der Offizial wurde entschuldigt mit dem allerdings wenig schmeichelhaften Grunde, er sei am vorigen Tage wohl betrunken gewesen.

Jossseaume wußte sich vom Volke und dem größten Teil des Ma-

---

[1]) Ch. Abel a. a O. 366 ff. behauptet ohne Quellenangabe, Josseaume habe die unbefleckte Empfängnis geleugnet. Möglich, aber nicht wahrscheinlich für einen Franziskanermönch.

[2]) MSB Ms. 89, 12v° „Ce n'eust estes aulcuns des Seigneurs de la cité et par especial Collin Paillot qui tenoit vng grand baston pour le secourir et pour despartir la mellée, je croy pour vray qu'il eussent assomer ledit official, on asorte il l'eussent mener noyer en la riviere de Saille."



gistrats gedeckt. Er scheute sich deshalb nicht, seine scharfen Angriffe auf die Geistlichkeit fortzusetzen. Er achte sie gar nicht, prahlte er; eine halbe Stunde genüge ihm, um sie alle zu beschämen; es seien nur alte Gecken. Trotz aller Prahlereien wagte er es aber nicht, sich in eine öffentliche Erörterung einzulassen. Wurde er angegriffen, so räumte er das Feld, ohne zu antworten. Besonders setzte ihm der Konventuale Jakob von Varennes [1]) zu. Dieser machte sich anheischig, ihm durch die Hl. Schrift mindestens 19 häretische Ansichten nachzuweisen. Fr. Wilhelm ging einer Disputation aus dem Wege [2]).

Doch der Krug geht solange zum Brunnen, bis er bricht.

Am Ostermontagmorgen [3]) hatte, wie alljährlich, ein Dominikanermönch auf dem Wechslerplatz zum Volke gesprochen. Unter anderm hatte P. Dominikus — so hieß der Prediger — geäußert, daß, wenn jemand in einer Stunde 100000 Sünden begangen hätte, sie aber später bereue, er den Sünder lossprechen könne [4]). Am Nachmittag griff Josseaume die Ansichten des Predigers öffentlich an: was dieser am Morgen behauptet habe, verstoße gegen den Glauben und die Hl. Schrift [5]). Es folgte eine Auseinandersetzung. P. Dominikus lud den Observanten vor das bischöfliche Gericht, damit er sich dort wegen seiner Irrtümer verantworte. Fr. Wilhelm aber eilte zur Zivilbehörde und beklagte sich, daß ihn der Dominikaner bedrohe. Von dem Magistrat, vor dem beide erscheinen mußten, wurde P. Dominikus vorgehalten, daß es in Metz nicht Brauch sei, sich gegenseitig zu bedrohen. Wenn ihm Fr. Wilhelm Unrecht zugefügt habe, werde er vom Gericht Genugtuung erhalten können. Josseaume erklärte sich sofort bereit, die Sache vor dem weltlichen Gerichte auszutragen. Der Predigermönch, der sich eingefunden hatte, ohne den Grund der Vorladung zu kennen, machte zwar seinen Vorbehalt, daß die Angelegenheit vor das geistliche Gericht des Bischofs oder des Papstes gehöre, nicht aber vor ein weltliches, erklärte sich jedoch unter der Voraussetzung, daß seine Vorgesetzten es erlaubten, auch bereit, sich der Zivilbehörde zu stellen, um seine Behauptung, daß er in seiner Predigt nicht gegen Glaubenswahrheiten verstoßen habe, wie Fr. Wilhelm ihn anklage, zu beweisen. Das Gericht bat nun P. Dominikus, er möge des Volkes

---

[1]) Jakob wurde am 12. September 1435 durch die Bulle „Ex suscepto servitutis officio" zum Bischof von Sarepta ernannt und fungierte als Weihbischof von Metz (WA V 273). Er starb schon 1437, denn als Nachfolger auf dem Bischofsstuhle von Sarepta erscheint bereits 26. Juli 1437 Nicolaus Thomae, ebenfalls ein Franziskaner (Eubel, Hierarchia cath. medii aevi II [1901] 253). [2]) Huguenin 157. [3]) Am 28. März. [4]) Huguenin 181.

[5]) F. Dietsch, Die evangelische Kirche von Metz, 2. Aufl., Metz 1910, 12, der wohl in Josseaume einen Vorläufer Luthers sieht, behauptet ohne Quellenangabe, der Observant habe „den Wert der Ohrenbeichte und das Recht der Priester, Sünden zu vergeben, geleugnet".

wegen von einer gerichtlichen Klage gegen Fr. Wilhelm abstehen. Der Predigermönch war bereit, in Metz den Prozeß fallen zu lassen, bat aber um die Erlaubnis, die Sache in Rom anhängig zu machen. Die Behörde mußte die Berechtigung dieses Schrittes anerkennen [1]). So kam die Angelegenheit vor ein päpstliches Gericht. P. Dominikus vertrat persönlich seine Sache in Rom. Sie wurde den Kardinälen von Ursini, Piacenza und Rouen übertragen [2]). Im Auftrage des Papstes zitierten die Kardinäle Josseaume vor ihr Gericht. Weiter wurde ihm unter Androhung ewiger Kerkerstrafe verboten, von dem Augenblicke der Einladung an zu predigen. Den andern Observanten wurde dies nur gestattet, wenn sie die Erlaubnis des Guardians der Konventualen oder des Bischofs erhalten hätten; andernfalls würde die Exkommunikation über sie verhängt. Sodann wurde ihnen auch der Weiterbau des Konvents verboten. Den Bürgern und dem Magistrat der Stadt wurde ebenfalls die Exkommunikation bzw. das Interdikt in Aussicht gestellt, wenn der Bau irgendwie ihrerseits gefördert werde. Von dem Kirchenbann konnte nur einer der oben erwähnten Kardinäle oder der Papst lossprechen [3]). Das geschah am 31. Mai 1429 [4]).

Die Bürgerschaft ergriff sofort Partei für die Observanten: „La plus grant partie des manans de Metz s'en tenoient tres mal contens et ostont le pain et les aulmosnes que on donnoit aux quaitre ordres mendians" [5]). Man suchte auch die Stadt aufzureizen, damit sie die „guten Brüder" und Johann George in diesem Prozesse unterstütze. Die Dreizehn jedoch wollten, wenn möglich, die Sache gütlich beilegen. Sie luden die Parteien vor ihr Gericht. Hier nun behaupteten die Baudebrüder, man könne ihnen doch nichts anhaben, da sie nur predigten, was wahr und gut sei. Von der andern Seite wurde erwidert, wenn man von den Observanten nur Wahrheit und Recht hörte, wäre es ja ganz schön; ihre Predigten enthielten leider nur Verleumdungen. Dann wurde der Vorwurf wiederholt, der im allgemeinen den Observanten gemacht wurde, sie verweigerten den rechtmäßigen Vorgesetzten den Gehorsam [6]). Ferner hielt man ihnen vor, daß sie ohne Erlaubnis eine neue Kirche bauen wollten; ein neuer Bau sei nicht nötig; sie wüßten ja wohl, wohin sie gehen könnten und wohin sie von Rechts wegen gehörten: ins Kloster der Konventualen. Hier

---

[1]) Huguenin 160. [2]) Joh. de Segovia a. a. O. 214.

[3]) MBA H 2917 [5]; die Urkunde, die nur ein Auszug des päpstlichen Schreibens ist, gibt leider kein Datum an.

[4]) Joh. de Segovia 214. [5]) Huguenin 148.

[6]) „qu'ilz estoient desobeyssans à leurs prelats et à leurs souverains" (Huguenin 148). Vgl. die Anklagen Alexanders V. in der Bulle Ordinem fratrum minorum vom 24. Sept. 1409 (BF VII 417).



wolle man sie gerne aufnehmen, wenn sie dem Orden und den rechtmäßigen Vorgesetzten gehorchten. Die etwaigen Mißstände werde man schon beseitigen. Wie es scheint, antworteten die Observanten damals nichts. Drei Tage später aber erschien Fr. Simon mit einigen anderen Baudebrüdern wieder vor den Dreizehn mit einer schriftlichen Widerlegung der gegen sie erhobenen Anklagepunkte [1]). Sie steuert direkt aufs Ziel los. Die Bettelorden wollen uns hindern, eine Kirche zu bauen und bringen verschiedene Gründe vor. Hier die Antwort. In bezug auf den Vorwurf des Ungehorsams verweist Fr. Simon auf das Dekret von Konstanz, welches den Observanten eigene Provinzialvikare und einen eigenen Generalvikar zugestand [2]). Dies seien ihre Vorgesetzten, und ihnen gehorchten sie. Wenn man vorhalte, sie seien einfache und ungelehrte Leute, so wisse man doch, daß die ungelehrten Apostel die Kirche gegründet haben. Übrigens sei es besser, ungelehrt zu sein und einen guten Lebenswandel zu führen, als umgekehrt ein großer Gelehrter und zugleich ein Taugenichts zu sein, wie es heutzutage vielfach der Fall sei; „car grant science sans bonne vie ne fait mie saulvier les creatures; mais bonne vie sans grant science les mene bien à saulvement. Car sí par grant science sans bonne vie on pouvoit estre saulvé, Lucifer et tous les malvais anges dampnez, les philosophes payens, les scribes et pharisiens des Juyfz eussent este saulvés". Auf die dritte Anklage, die Errichtung eines neuen Konvents sei eine unerhörte Neuerung, wurde geantwortet, das sei es zwar hierzulande, aber keineswegs überall. In Italien z. B. finde man sehr oft zwei Konvente in einer Stadt; den einen für die, welche die Regel beobachteten, den andern für die, welche sie überträten; dies sei in Rom, in Venedig, in Florenz, in Bologna der Fall. So sollte es überall sein, damit endlich einmal die alten Konvente reformiert würden. Aber nur wenige Städte und Bischöfe seien der Reformbewegung von Herzen gewogen. Da könnte man sich ein Beispiel nehmen an Herzog Ludwig von Bar, der die Reform in seinen Ländern durchsetze und sich dieserhalb mit dem Hl. Vater in Verbindung gesetzt habe. — Die Konventualen hatten den Observanten ihr Haus angeboten. Doch davon wollte Fr. Simon nichts wissen. „Die Kirche hat uns voneinander getrennt", schrieb er unter Andeutung auf das Konstanzer Dekret und vielleicht auch auf die Bulle Romanum Pontificem (1420), „weil wir unsere Regel nicht mit ihnen zusammen beobachten können; daher ist es ohne Erlaubnis unseres Vorgesetzten unmöglich, das Anerbieten anzunehmen. Diese Erlaubnis aber wird unser Generalvikar [3]) nie

[1]) S. in Huguenin 148 ff. den Text, so wie ihn der Chronist uns erhalten hat.

[2]) Vgl. HH 103 f. [3]) Seit 1419 Thomas de la Cour (HH 694).



geben, weil er befürchtet, wir könnten, wie früher, ihnen gleich werden." — Was den Vorschlag angeht, den Konvent in zwei Teile zu teilen, so ließe er sich schon annehmen, wenn es sein könnte wie in Venedig: Observanten wie Konventualen müßten vollständig voneinander getrennt sein, und der eine Teil dürfte nicht ohne den Willen des andern in dessen Räume eindringen. Simon verlangte für seine Mitbrüder eigene Kirche, eigenes Kloster mit Kapitel-, Speise- und Schlafsaal und Garten. Weiterhin bittet er die Stadtbehörde, in dem Fall, daß sie einen Konvent mit den Konventualen beziehen sollten, sie vor jeder Gewaltmaßregel zu schützen. Aber er hält es für besser, den alten Konvent unter die Obedienz des Observantengeneralvikars zu stellen. Wer die Reform nicht annehme, dem stehe es ja frei, anderswohin zu ziehen, die anderen sollten bleiben. Etwaige Widersprüche von seiten des Provinzialministers oder des Kustoden seien ohne Belang, da das Konstanzer Konzil einen derartigen Übergang gutheiße [1], wenn die Majorität oder die pars sanior der Brüder damit einverstanden sei. — „Ferner", fährt Simon fort, „hat unsere hl. Mutter, die Kirche, den Provinzialministern von Frankreich, Burgund und Turonia befohlen, unserm Generalvikar je zwei Leute zur Verfügung zu stellen, wenn sie von ihm auf dem Provinzialkapitel dazu aufgefordert werden [2]. Das geschah aber nicht: Ainsy est necessaire que pour nous soient faits de nouvelles gens, comme nous soyons plusieurs et peu ayons de couvens ou que nous nous espandons par petits hermitages."

Zum Schluß werden die Dreizehn gebeten, diese Antwort der Observanten der obersten Stadtsbehörde mitzuteilen, damit „sie besser informiert werde über die Wahrheit der Tatsachen und unsere Absicht (vollenté)".

Im Juli war P. Dominikus von Rom zurückgekommen [3]. Wegen der Bestimmungen der Bulle, die teilweise unangenehm lauteten, wag-

---

[1]) BF VII 494.

[2]) Huguenin 150: „Nostre mere saincte esglise a ordonné que chascun des ministres provinciaulx de France, de Bourgoigne, de Touraine baillent à nostre vicaire general deux gens en sa province pour mettre aux freres, s'il en est requis en son chappittre provincial par nostre vicaire general." Dergleichen habe ich nicht gefunden. Das Dekret von Konstanz bestimmt, „quilibet provincialis minister provinciarum praemissarum vicario generali saepedicto pro praesenti duos conventus in sua provincia fideliter assignet, aptos ad manendum, munitos libris et aliis rebus pro cultu divino, quoties ab eodem vicario per litteras aut alias in suo provinciali capitulo fuerit requisitus, eligendos per ipsum provincialem: ita quod propter hanc assignationem mobilia quaecumque dictis conventibus pertinentia, quomodo cumque sint, non debeant abigi seu segregari" (BF VII 495). Hiernach wäre statt deux gens wohl deux convens zu lesen. [3]) S. oben S. 31.



ten es die Dominikaner nicht, sie der Gerichtsbehörde oder dem Magistrat offiziell mitzuteilen: sie wollten im Interesse der Ruhe womöglich alle Schwierigkeiten vermeiden. Die Kommissare der Stadtverwaltung erlaubten ihnen aber im Namen der Stadt, die Angelegenheit gegen Fr. Wilhelm und Konsorten in Rom oder vor ihren Vorgesetzten auf dem zuständigen Kapitel weiter zu verfolgen, doch möchte man die Stadt selber aus dem Spiel lassen. Die Dominikaner sowie die übrigen Bettelmönche gaben sich zufrieden, „mehr aus Furcht denn aus Liebe", und so erhielt Josseaume seine Vorladung nach Rom.

Die Forderungen der päpstlichen Bulle wurden gar nicht erfüllt. Der Bau, welcher niedergerissen werden sollte, wurde von Johann George weiter fortgeführt; die Baudebrüder predigten weiter, wie wenn kein Verbot an sie ergangen wäre. Deshalb sandten die vier Mendikantenorden dem Metzer Konventualen Walltrin Clairiés [1]) nach Rom, um dort an Pfingsten 1430 auf dem allgemeinen Generalkapitel, welches der Papst dorthin ausgeschrieben hatte [2]), Klage gegen Wilhelm Josseaume und seine Mitbrüder zu führen. Die Versammlung wurde aufs Fest der allerheiligsten Dreifaltigkeit und nach Assisi verlegt. Clairiés konnte den Vorgesetzten auch eine Abschrift der Briefe Fr. Simons an die Metzer Stadtbehörde, welche den Gönnern der Bettelmönche in die Hände gefallen waren, vorlegen. Am 27. Juni 1430 befahl der neu erwählte Generalvikar Wilhelm von Casale dem Fr. Josseaume und Genossen, die Stadt Metz zu verlassen, widrigenfalls sie der Exkommunikation verfielen; das Dekret von Konstanz habe nämlich keine Geltung mehr [3]). Folgten die Observanten ihren Vorgesetzten, so war der Streit erledigt. Aber —

---

[1]) Auch Clery genannt (Huguenin 151). [2]) BF VII 733.

[3]) MBA H 2917 [7]. Das Schreiben lautete nach einer mangelhaften Kopie: „In Christo karissimis fratribus Guillelmo Jousseamme, Symoni Eustachio, Guillelmo Monell, Johanni Edonardi, Gerardo de Russeyo ceterisque metis in loco nouiter edificari incepto residentibus frater Guillelmus in Casali, tocius ordinis fratrum minorum generalis minister, sacre theologie professor, salutem et mandatis meis, immo verius apostolis obedienciam. Cum, sicut dudi (!) accepi, in pretacta ciuitate metensi locum vobis edificari procuretur nedum absque licencia prelatorum ordinis, imo contra ipsorum preceptum in maximum preiudicium ipsius ordinis nostri ac omnium religiosorum mendicancium ibidem metis degencium, s[c]ientes quod bulla decreti vestri Constanc. per quam hactenus clipeu[m] inobediencie contra regularum ordinis obedienciam obiecistis, per sedem apostolicam provide revocata, cassata et annullata ac per hoc reducti estis et simpliciter repositi per eamdem sanctam sedem sub obediencia mea et dictorum ordinis prelatorum, mando vobis in hiis scriptis per salutarem obedienciam in virtute spiritus sancti et sub pena excommunicacionis, quam in casu rebellionis et inobediencie contumacis ipso facto incurratis termino monicionis juris expirato, propter quod duos primos



Während die Abgesandten der Mendikanten sich in Assisi befanden, wurde von den Anhängern der Observanten ein Flugblatt verteilt, um dessen Verbreitung sich besonders ein gewisser Jehan Thirion bemühte [1]). Es hatte etwa folgenden Inhalt. Der Orden der Minderen Brüder wurde nach der Regel des hl. Franziskus sehr gut reformiert von dem Kardinal von St. Petrus in Vinculis [2]), dem Abgesandten des Apostolischen Stuhles, auf dem Kapitel von Assisi. Die Minderen Brüder dürfen danach gar kein Geld besitzen; sie dürfen von nun an nur rauhe Stoffe tragen „de blanc gris ou de camellin", nicht aber Tuch von Monstreviller oder sonstiges feines Gewebe, wie sie es gewohnt sind; sie dürfen nicht mehr in der Stadt umherlaufen, um Fleisch, Fische oder andere Sachen einzukaufen: das sollen hinfüro die Knechte besorgen. Ferner muß das Kloster geschlossen bleiben. Noch viele andere Bestimmungen sind getroffen worden, die in der Bulle und den Statuten sich befinden, die Fr. Wailtrin Clairiés im Auftrage des Kardinals und des Generalministers sofort nach seiner Rückkehr hier verkünden muß, damit alles sogleich in die Praxis umgesetzt werde. Auch die andern Bettelorden werden ihrer Regel gemäß reformiert werden.

Welches wird das Erstaunen gewesen sein, als etwa acht Tage darauf in Metz die Nachricht von den in Assisi gefaßten Beschlüssen einlief, die „guten" Brüder seien dort verurteilt worden. Die Anhänger der Observanten wollten anfangs nicht daran glauben. Auch als die Urkunde, worin das Urteil stand, in Metz eingesehen werden konnte, fügten sie sich nicht. Sie behaupteten, das Schriftstück sei gefälscht. Dies Argument machte sich mehr oder weniger der Guardian der Observanten, Fr. Simon Baillon, zu eigen, und vielleicht auf eine Zusage der Stadtbehörde, die ihren Beistand versprach, vertrauend, appellierte er in seinem und seiner Mitbrüder Namen an eine höhere Instanz: an den Erzbischof von Trier oder das allgemeine Konzil, das bald abgehalten werde, oder an den Papst. Er könne nicht annehmen, meinte er, daß das Konstanzer Dekret aufgehoben sei. Dies

---

a publicacione presencium pro prima et duos sequentes pro secunda, duos vero subsequentes pro tercia monicionibus eodem tenore vobis assigno quatenus predictum locum quem [vt] profertur vobis edificari contenditis simpliciter ac civitatem metensem relinqueretis (!) ibidem minime reversuri sine mea vel provincialis ministri Francie licencia in scriptis obtenta, ad alium vel alios conventus ordinis vos transferentes per dictos prelatos viros vobis assignandos. Datum in sacro loco Assisii XXVII[a] die mensis Junii anno domini millesimo quadringentesimo tricesimo tempore nostri generalis capituli ibidem celebrati."

[1]) Huguenin 150.

[2]) Joh. Cervantes war vom Papste zum Präsidenten des ersten Capitulum generalissimum mit dem Titel „Reformator Ordinis Minorum" ernannt worden (HH 112).



geschah am 21. August 1430 im Beisein von Johann de Corcellis, Priester der Diözese Toul, von Mag. Petrus Francisci, Kleriker der Diözese Metz, undden Notaren Johann de Maguelone, curie Met., und Joh. Andreti, in curia archidiaconorum Met. eccl. notarii, vor den Notaren der Metzer Kurie Petrus Nikolaus de Zonem und Hennequinus Warini [1]).

Bruder Wilhelm Josseaume hatte zu dieser Zeit schon Metz verlassen [2]). Unter dem Vorwande, sich in Rom persönlich zu verteidigen, hatte er sich davongemacht. Aber er begab sich nicht nach Rom, sei es, daß er vor dem Scheiterhaufen bange war, „sei es, daß er seine Irrtümer nicht widerrufen wolllte". Als Vertreter sandte er den Minister der Trinitarier, Mag. Robert, Pfarrer des kleinen St. Hilarius in Metz, und den Notar Johann de Joy [3]). Der Prozeß endigte zu seinen Ungunsten. Josseaume wurde Anfang September 1430 [4]) in contumaciam verurteilt. „Nostre s. pere en sa bulle", heißt es in einer Inhaltsangabe aus der Zeit [5]), „desclairet frere g. contumace, rebelle a ces mandemens et a l'esglixe, sappet d'eresie, sommeur de discorde, d'aireur et de fauce semence, pour quoy il mandet a toutez cites, terre, ville, fourteresse, chastralz que dedan .iij. jours apres la presentacion de cez bullez on preigne ledict g. et con le delivrent au diocesains du lieu, et cui ne le ferait ansi, le pappe met dez maintenant l'entredit en la cites" [6]).

Die andern Baudebrüder, die gegen das päpstliche Verbot gepredigt hatten, sollten ebenfalls dem Diözesanbischof ausgeliefert, die übrigen aus der Stadt vertrieben werden; sollten sie jedoch die päpstliche Verordnuug übertreten, so stehe auch ihnen Gefangennahme in Aussicht . . . Die etwaigen Güter des neuen Konvents sollten den Armen anheimfallen [7]).

---

1) MBA H 2917⁷ in Abschrift des 15. Jhdts.

2) Seit dem 7. August 1430. 3) MSB Ms. 87, 191.

4) Joh. de Segovia 215 setzt die Verurteilung ins Jahr 1429.

5) MBA H 2917⁵.

6) Joh. de Segovia 215 ist in bezug auf Fr. Wilhelm etwas genauer: „Mandatum fuit officialibus civitatis Metensis sive aliis quibuscumque sub pena excommunicacionis late sentencie etiam supponendo terras interdicto, si ubicumque repertus foret, intra triduum non caperetur, appellatus iniquitatis filius, de supradictis notorie diffamatus, quodque in spiritu superbie se erigens, elatus priora prioribus accumulando ad colorandam suam perfidiam appellasse diceretur, continuando ut ante suas predicaciones seu verius perversitates; essetque rebellis et de heresi suspectus ac in religione christiana scandalosus."

7) „Item mandat nr̃e st. pere sus ladicte paine que tout quant con ont mis desius en l'edifice du dict lieu, soit convertis en aultre vsage pour lez povres (MBA H 2917⁵).



Josseaume konnten die Metzer nicht mehr fassen: er war in der Auvergne [1]). Die vier Bettelorden bestanden für den Rest auf der Ausführung der päpstlichen Bulle. Das mußte ihnen große Schwierigkeiten von seiten der Stadt, welche allem Anschein nach noch immer mit den Observanten hielt, verursachen [2]). Diese legte Hand auf ihren Besitz (cences et heritaiges) und setzte eine Kommission ein, welche die Einkünfte einziehen sollte und nur der Stadt gegenüber verantwortlich war. Ferner wurde den vier Mendikantenklöstern verboten, mehr als zehn Mitglieder zu haben sowie durch die Stadt zu gehen, außer wenn man sie hatte holen lassen. Sodann wurde ein Ausschuß eingesetzt, welcher die Almosen für die Observanten in Empfang nehmen sollte. Die Vertrauensmänner der Stadt waren meistens Anhänger der Baudebrüder, Leute, die ihr bald großen Verdruß bereiteten und von der Totenbrücke in die Mosel geworfen wurden.

Am Sonntag, den 7. September [3]), ließen die Dreizehn in allen Pfarreien der Stadt verkünden, daß kein Untertan des Metzer Banngebietes den vier Bettelorden irgendeinen Zins unter Strafe von 10 Pfd. Turnosen [4]) bezahlen dürfe. Diese Verordnung blieb aber nicht lange in Kraft. Nach der sog. Chronik von Praillon [5]) erhielten bereits im folgenden Jahre am 22. Juni die Klöster ihre Renten wieder, allerdings unter der Bedingung, nichts ohne Einwilligung der Stadt veräußern zu dürfen. Dieser vom Rat und den Dreizehn gefaßte Beschluß wurde den Mönchen von Jakob Dex, Jakob Rollevat, Johann von Vy und Johann le Grounaix von Crepy mitgeteilt. Die beiden ersten waren Anhänger der alten Orden, die zwei letzten begünstigten mehr die Observanten.

Die Predigten der Observanten blieben nicht ohne Erfolg. Inwiefern sie das christliche Leben beeinflußten, ist nicht berichtet worden, wohl aber weiß die Metzer Geschichte von einer Verschwörung zu melden, die der Chronist mit den Baudebrüdern in Verbindung bringt. Metz muße im 15. Jahrhundert gar oft das Schwert ziehen und sich gegen mächtige Nachbarn wehren. So lag es auch im Jahre 1429 mit dem Herzog von Lothringen im Felde (der sog. Apfelkrieg). Krieg aber verlangt Geld und wiederum Geld und noch einmal Geld. Dies mußte durch Steuern herbeigeschafft werden. Bedenkt man ferner, daß damals Teuerung und Krankheit in den Metzer Landen herrschte, so versteht man leicht, daß die kommunistischen und hetzerischen Reden eines Lyonnet und eines Josseaume ihren Eindruck auf

---

[1]) Huguenin 162. [2]) Huguenin 170.

[3]) MSB. Ms. 89, 17vo setzt den 8. September.

[4]) Die Chronik des Dekans von St. Theobald schreibt: „sur poine de X. libvres de Metz" (D. Calmet a. a. O. II Pr. CCV).

[5]) Huguenin 177.



das Volk nicht verfehlten. Mußte nicht eine Rede wie die, welche uns der Chronist aufbewahrt hat, das Blut des aufgeregten Volkes noch mehr in Wallung bringen? „Ach Gott!“ rief Fr. Wilhelm eines Tages während einer Predigt auf dem Wechslerplatze aus, als im vorher erwähnten Apfelkriege Söldner der Stadt des Weges kamen, „ach Gott! Was seh ich da? Ich sehe die Engel der Hölle; alle, die hier vorüberziehen, sind Engel des Teufels, die ihre Seele um Geld verkaufen. Nichts anders vermögen sie, als das Land zu verwüsten und die armen Bauern, die während des Krieges nichts erwerben können, noch tiefer ins Unglück zu stürzen. Sie aber verschaffen sich alles gegen jedes Recht. Das dürfte nicht geduldet werden. Die Städte sollten überhaupt keine Kriege führen dürfen gegen Leute, die höher stehen als sie, gegen Fürsten, die mächtiger sind, sondern sich den benachbarten Herrn unterwerfen und mit ihnen gut zu stehen suchen. Dann könnte der Kaufmann seinem Geschäfte nachgehen, der Landmann seine Felder bebauen. Die Herren und Fürsten sollten Herren sein und bleiben.“ Dann versetzte er dem Magistrat einen Hieb wegen der Steuern und beendigte seine Ansprache: „Traurig, ein armes Volk so zu regieren!“ [1]) Unzufriedene Elemente, welche derartige Reden immer gern hören, weil sie ihrem inneren Wesen entsprechen, kamen zusammen und beratschlagten, wie sie den herrschenden Verhältnissen ein Ende machen könnten. Die Unzufriedenheit scheint immer gewachsen zu sein, je mehr die Observanten, die „guten“ Brüder, wie sie vom Volke genannt wurden, in die Enge getrieben wurden. Mochte auch die Stadt auf ihrer Seite stehen, Rom hatte sie verurteilt; man wollte sie aus Metz vertreiben. Das konnte und durfte nicht geduldet werden. Ende September 1430 zeigten sich denn auch die ersten Spuren einer Empörung. Es ist möglich, daß, wie der Chronist glaubt, schon bei dem Vorfall am 7. Mai [2]), als der bischöfliche Offizial beinahe umkam, Anzeichen der Verschwörung zu finden sind; ernst nahmen es die Unzufriedenen doch wohl erst seit September 1430. Mehrere Bürger und Kaufleute hielten unter Führung des Amans Johann de Tolloz, welcher von einer Frau Perrette von Wallerfangen aufgestachelt worden war [3]), drei größere Versammlungen ab. Man stürzte zum Stadtpalast und schrie, man werde nie zulassen, daß die vier Bettlerorden die „guten“ Brüder verjagten; eher werde man ihre Häuser zerstören und plündern. Nur mit Mühe entging der Domkantor Hugo von Buffignecourt dem Tode, weil er mit einem Angehörigen der Konventualen im Palaste sprach. Auch dieser wäre niedergeschlagen worden, wenn es dem Observantenfreunde Nikolaus Louve nicht gelungen wäre, den aufgeregten Haufen zu beruhigen.

---

[1]) Huguenin 159. [2]) S. oben S. 29. [3]) Huguenin 176.



An der Spitze der Bewegung stand der oben erwähnte Johann de Tolloz, der wegen seines Reichtums in der Stadt eine gewisse Rolle spielte. Er war Aman und sochier. Seine Anhänger hatte er sich meistens in dem Stadtviertel gesucht, in dem er selber wohnte, im „Vezegnuef" [1]). Hier hielten zu ihm die Kaufleute Johann Flawevantre, Joh. Thirion, Jennin Bauche, Joh. Robin, Joh. Goudefrin, Jaicot de la Salnerie, dann Jaicot von Strabach und Johann Gudeloz; ferner gehörten zu den Verschworenen Perrin le viecier vom Wechslerplatz, ein Tuchhändler Mangin von St. Anton, der Metzger Peterman von Hauconcourt, der Schreiber Collignon Perrin, der Gerber Howin aus der St. Avolderstraße, Gerardin de Laitre von Ars a. M., der Aman Henriat Bourgniere, Collignon Bonamy von Bayonville, ein reicher Kaufmann, Joh. Collin, der Söldner Bernard, Malgraitel, Clement Raillon, Jakob von Tronebach gen. der Deutsche u. a. Im ganzen waren es ihrer etwa 200, von denen ein jeder, wie Joh. de Tolloz etwas prahlerisch in Remilly behauptete, noch 100 Mann als Anhang zählen konnte.

Die zum großen Teil reichen Bürger, unzufrieden mit der Steuerlast, welche sie wegen des Krieges mit Lothringen tragen mußten, beabsichtigten nichts Geringeres, als in einem allgemeinen Aufstand die städtischen Behörden zu beseitigen und sich an deren Stelle zu setzen [2]).

Am Feste des hl. Martin sollte man sich des sog. Nemmerytores, durch welches die Metzer Bürger mit ihren Damen nach Tisch zu gehen pflegten, um längs des Flusses ihren gewohnten Spaziergang zu machen, bemächtigen [3]) und dann etwa 50 Bürger niedermetzeln. Nach Aussage des Joh. Thirion wollte man die Stadtherrn überfallen, sie fragen, was aus den Geldern der Stadt geworden sei und dann in die Verbannung schicken. Die Schuldbriefe des Herzogs von Bar, laut deren Robert von Bar († 1411) der Stadt Metz 60 000 Gulden schuldete [4]), heißt es, habe man zurückgeben wollen [5]). Danach wäre ein Einver-

---

[1]) In der Gegend des heutigen St. Ludwigsplatzes.

[2]) „Grands delictz et enormes fais criminelz par conspiracion . . . contre le bien, honnour, franchise et libertez de nostre dicte cité (de Metz) en entreprenant sans avoir titres ne causes de gaingnier nostre dicte cite et les corps et biens de tous les manans et habitans d'icelle pour les mettre à destruction, tandant à exurper, pranre et avoir le gouvernement d'icelle" bezeichnet das Gericht die Absicht der Verschworenen (Metzer Stadtarchiv = MSA 101, liasse 9).

[3]) Seit dieser Zeit ist das Tor geschlossen (MSB Ms. 29, 20).

[4]) Herzog Robert von Bar war 1368 von den Metzern gefangengenommen und am 8. August 1370 nur gegen ein hohes Lösegeld freigelassen worden. Für 60 000 Gulden war der Herzog von Lothringen Bürge. Von diesem Gelde ist wohl hier die Rede. Vgl. P. T. E. de Smittère, Les ducs de Bar ou seigneurs et dames de Cassel de la maison ducale de Bar, Bar-le-Duc 1884, 42 u. Paul Ferry, Observations séculaires II 143 v° (MSB Ms. 107). [5]) Huguenin 175.



ständnis mit Lothringen nicht ausgeschlossen. Von den Bürgern, welche dem Tode verfallen waren, stand der Ritter Jakob Dex ganz oben auf der Liste: er war die Hauptstütze der Mendikanten. Dann folgten die andern Freunde dieser Orden: Ritter Johann Dieuamy, Jakob Rollevat, Wirich von Toul und Garsirius Hurel. Dies waren, wie es scheint, die einzigen Patrizierfamilien, welche in Metz die alten Bettlerorden unterstützten. Verschonen wollte man nur die Gönner der Observanten: Ritter Nikolaus Louve und seinen Sohn, Wilhelm Chaverson und Sohn, Gottfried Dex und den Meisterschöffen Johann Dieuamy junior. Ob Johann von Vy beseitigt werden sollte oder nicht, darüber war man nicht einig.

Die Fahne, ein rotes Banner, sollte Perrin tragen.

Doch das Unternehmen kam nicht zur Ausführung. Johann Flawevantre, einer der Verschworenen, überlegte sich die eventuellen Folgen: es wurde ihm bange, und er beschloß der Stadtbehörde die Sache zu verraten. Am 7. Oktober 1430[1]) teilte er dem Aman Collignon von Magny den Plan der Verschworenen mit. Da er vorher Johann Thirion von seinem Vorhaben in Kenntnis gesetzt hatte, erfuhren auch andere Verschworene, daß ihr Anschlag bekannt sei. Gleich am 8. Oktober erhielten die Behörden nun von verschiedenen Seiten Nachricht: Jennin Bauche kam zu Johann le Grounaix von Crepy und bat um Erbarmen; Johann Robin eröffnete sich dem Stadtbankier Johann Laisne, von dem Jakob Dex den verruchten Plan erfuhr; er selbst teilte ihn Johann von Vy mit. Noch an demselben Tag, gegen Abend, versammelte Jakob Dex den Fünferausschuß für den Krieg mit Lothringen: Nikolaus Louve, Jakob Rollevat, Poincignon Baudoche und Johann von Vy und legte ihnen den Sachverhalt auseinander. Da man über die zu ergreifenden Maßregeln nicht einig werden konnte, beschloß man nur, die nächste Nacht die Wachen an den Toren zu verstärken und das übrige dem Gerichte zu überlassen. Am andern Tage (9. Oktober) ließen die Dreizehn die Verschworenen verhaften. Aber Johann de Tolloz, der Gerber Howin, Johann Thirion und sein ältester Sohn, Johann Goudefrin, Gerardin de Laitre und Peterman (Peltrement), der Metzger von Hauconcourt, waren während der Nacht entkommen; andere suchten sich zu verbergen, so gut es eben ging. Peltrement wurde in Talingen wieder eingefangen; der Kaufmann Jaicot von Tronebach, welcher sich hinter dem Altar der Dominikaner im Schlosse der Neuerburg-Waibelskirchen versteckt hatte, wurde aufgefunden, Perrin, der ausgewählte Bannerträger, von dem Dreizehner Collignon Roucel dem Gerichte übergeben. Alle drei waren

[1]) Nach J. Husson, Chronique de Metz, publ. par H. Michelant, Metz 1870, 57 deckte Flawevantre die Verschwörung am 8. Juli 1431 auf; das kann aber nicht stimmen.



geständig. Sie wurden am 12. Oktober in die Mosel geworfen. Während man sie zur Totenbrücke[1]) führte, riefen sie aus: „Ach! die bösen Baudebrüder! Ach! der böse Bruder Wilhelm! Zu unserm Unglück haben wir sie gesehen! Zu unserm Unglück kamen sie nach Metz!“ [2])

Später wurde auch Johann Thirion, der im Vertrauen, man werde auch ihn, wie man es auf Veranlassung von Jakob Dex mit seinem Sohn getan, unbehelligt lassen, zurückgekehrt war, als eines der Häupter der Verschwörung hingerichtet (29. November).

Johann de Tolloz war es gelungen, über Remilly, Viviers, Château-Salins nach Vic zu entkommen [3]). Hier wurde er ins bischöfliche Gefängnis geworfen. Es hatten außerdem noch entfliehen können Collin de Belle Yawe und Collignon Bonamy. Am 27. Oktober 1430 wurden alle auf ewig verbannt [4]). Alle ihre Güter wurden zugunsten der Stadt eingezogen. Was jedoch den Frauen der Verschworenen gehörte, wurde diesen zurückgegeben; doch mußten auch sie und ihre Kinder die Stadt verlassen. Die konfiszierten Güter wurden zum größten Teil am 30. Januar und am 15. März 1431 von der Stadt verkauft, das übrige am 4. November 1431, 15. Januar 1432, 20. März 1432, 6. Juni 1433, ja noch in den Jahren 1439 und 1446 [5]).

Flawevantre, welcher seiner Vaterstadt einen so großen Dienst erwiesen hatte, erhielt auf Antrag der Stadtherrn und der Paraiges [6]) als Belohnung 100 Metzer Pfund [7]) und auf Lebenszeit eine Präbende im Hospital; ferner wurde er von allen gegenwärtigen und zukünftigen Steuern (tailles et malletotes) befreit. Hierüber wurde ihm eine mit den Siegeln der sechs Paraiges versehene Urkunde ausgestellt [8]).

Inwiefern sind die Baudebrüder in diese Verschwörung verwickelt gewesen?

---

[1]) Vgl. Reimchronik des Jean le Châtelain (D. Calmet II Pr. CXLI).

[2]) „Aye! les mal freres Baudes! Aye! le mal frere Guillamme! à la malle heure les vismes nous oncques! à la malle heure vindrent ils oncques en Mets!“ (Huguenin 174).

[3]) MSB Ms. 89, 20 meldet: „Jehan te tollo ... s'absentit de Mets et s'en allait fuyant au pont a mousson.“ Sollte er mit Lothringen in Verbindung gewesen sein?

[4]) MSA 101, Liasse 11 „auons fouriugiez et fouriugons pour tousiourmaix fure de nr̄e dite citeit et de l'euechief d'icelle et à soixante luees de tous cens en tour nr̄e dite citeit et en jusques oultre la haulte meire d'ingleterre sans aucuns rappelz.“

[5]) Vgl. die Verkaufsurkunden MSA 101; liasse 9—12; Ferry a. a. O. 348, 351 ff.

[6]) S. über die Paraiges u. a. A. Ruppel a. a. O. 323; Godefroid Kurth a. a. O. 98; H. Klipffel, Les Paraiges messins, Metz-Paris 1863.

[7]) Husson 57 schreibt augenscheinlich nicht richtig „V frans.“

[8]) Chronik des Dekans von St. Theobald (D. Calmet II Pr. CCVI).



Eine direkte Beteiligung ist wohl nicht anzunehmen. Daß sie aber ohne jede Schuld seien, läßt sich nicht behaupten. Der Chronist ist fest überzeugt, daß der geplante Aufstand ein Werk der Observanten war. Er wird nicht müde, darauf hinzuweisen. Gleichwohl wäre Vorsicht geboten, wenn der Verfasser der Chronik, welche uns diese Ereignisse mitteilt, Jakob Dex ist. Aber daß die Reden eines Josseaume aufrührerisch wirken konnten, ergibt sich zur Genüge aus ihrem Inhalt; und daß sie so wirkten, zeigt der Weheruf der Verurteilten. Daß die Verschwörung mit den kirchlichen Wirren in der Stadt in Verbindung stand, beweist die Liste derjenigen, welche dem Tode verfallen waren: es sind in erster Linie die Gönner der Mendikanten; die Freunde der Observanten sollten verschont bleiben. Einer der besten Verteidiger der Baudebrüder, Nikolaus Louve, suchte im Fünferausschuß am Abend des 8. Oktober die Verschwörer zu entschuldigen und drohte, wenn das Komitee andere Maßregeln ergreifen wollte als die oben erwähnten [1]).

Weiter scheint Josseaume etwas von der „Jacquerie", wie die Verschwörung verschiedentlich bezeichnet wird, gewußt zu haben. Zwei Tage nämlich, bevor er Metz verließ, am 5. August, hatte er eine Audienz von dem Rate erhalten und den Stadtherrn bei dieser Gelegenheit gesagt, sie möchten die Stadt etwas gerechter verwalten, sonst würde ihnen ein so großes Unheil widerfahren, wie sie es sich nicht vorzustellen wagen könnten; sie würden alle zugrunde gehen. Und nachdem er ungefähr dieselben Gedanken, die er vor dem Volke bezüglich des Krieges ausgeführt hatte, in etwas schärferer Form wiederholt hatte, stieß er noch zweimal die vorige Drohung aus [2]).

Die Geistlichkeit, sowohl die reguläre als die weltliche, benutzte die Gelegenheit, um gegen die Observanten Propaganda zu machen. Augenscheinlich mit Erfolg. Denn am 5. Dezember 1430 wandte sich Fr. Simon, der Guardian der Baudebrüder, in einem Schreiben an den Großen Rat und die Dreizehn, in dem er an das Versprechen erinnerte, ihnen zu helfen, da sie gegen den Bescheid des Generalministers appelliert hätten. Man möge es bald tun, sonst würden sie die Stadt verlassen. — „Was den Aufruhr anbelangt," fährt er fort, „der sich vor kurzem hier ereignet und dessen Urheber zu sein man uns in der Stadt beschuldigt, so bitten wir, falls wir irgendwie als schuldig befunden werden, uns dem Recht gemäß zu bestrafen. Sind wir aber unschuldig, so möge öffentlich in der Stadt bekannt gemacht werden, daß, wer uns offen oder heimlich verleumdet, einer Strafe gewärtig sein soll" [3]).

Die Metzer Predigten des Fr. Wilhelm Josseaume hatten noch ein Nachspiel auf dem Basler Konzil, das 1431 eröffnet wurde. Josse-

[1]) Huguenin 173. [2]) Huguenin 161 f. [3]) Huguenin 150.



aume hielt es in der Auvergne nicht aus. Wann er in Basel inkorporiert wurde, ist unbekannt. Am 26. Februar 1432 wurde er in den Ausschuß für Reform gewählt [1]), eine Wahl, die am 29. desselben Monats und am 11. April erneuert wurde [2]). Merkwürdig erscheint die Wiederwahl, wenn man bedenkt, was am 5. März vorgefallen war. Für Aschermittwoch nämlich war dem berühmten Redner die Predigt während des Hochamtes übertragen worden [3]). Josseaume nahm zum Text seiner in lateinischer Sprache gehaltenen Ansprache: „Cum ieiunas, unge caput tuum et faciem tuum lava" (Mt 6, 17) [4]). Wie in Konstanz und Siena und Metz, stellte er auch hier gewagte Behauptungen auf, so daß im Laufe des daraus entstandenen Prozesses die früheren wieder herangezogen wurden. Gleich am Nachmittag äußerte der Bischof von Como in einem Ausschusse seine Unzufriedenheit, „quia super nonnullis inepte predicavit". Die Sache wurde beraten, und Josseaume kam wieder ins Gefängnis. In Siena hatte er alle Hebel in Bewegung gesetzt, um die Freiheit wiederzuerhalten; in Basel versuchte er wenigstens eine mildere Behandlung durchzusetzen. Allein er hatte in dem Promotor fidei Michael von Broda einen energischen Gegner. Auf seinen Antrag, den er durch den Bischof von Lausanne in dem Ausschuß für allgemeine Angelegenheiten stellen ließ [5]), wurden der Abt von St. Cornelius in Compiègne und der Wormser Scholastiker Johannes de Montemartis an den Ausschuß für Glaubenssachen abgesandt mit der Weisung, den Bruder Wilhelm nur mit der Einwilligung der Generalversammlung auf freien Fuß zu setzen. Immerhin hatten die Mitglieder des Ausschusses nichts dagegen, daß ihm ein anderes Gefängnis angewiesen werde, falls er nur in Sicherheit sei [6]). Am 15. Mai wurde die Angelegenheit auf die Tagesordnung für die Generalversammlung am folgenden Tage gesetzt und der Promotor fidei gebeten, die Sache zu vertreten. Alsdann sollte eine Kommission eingesetzt werden, welche den Prozeß bis zum Urteil exklusive zu führen hätte. Die Mitglieder sollten von dem Ausschuß für Glaubenssachen zu ernennen sein. In der Generalversammlung wurde nach dem Antrag verfahren. Der zu ernennenden Kommission wurden einige Rechtsgelehrte aus den anderen konziliaren Ausschüssen beigegeben. Weiter bat man, den Prozeß noch möglichst vor der Ankunft der Böhmen zu erledigen. Josseaume bekam einen angenehmeren Kerker „sub bona tamen custodia". Auch durfte er mit keinem Laien verkehren, „wegen des Ärgernisses, das daraus entstehen könnte" [7]).

---

[1]) Joh. Haller, Concilium Basiliense, II. Protokoll des Konzils 1831—33, Basel 1897, 44. [2]) Haller a. a. O. 47 und 87.

[3]) Mansi, Sacrorum conciliorum nova . . . collectio, XXX, 1237.

[4]) Haller 49. [5]) am 13. Mai. [6]) Haller 111.

[7]) Haller 114.

Sofort wurde die Kommission gebildet. Sie bestand aus 5 Mitgliedern, mit je einem aus den einzelnen Ausschüssen und einem Juristen. Unter diesen seien nur zwei genannt: Heinrich Fleckel, der Auditor camerae concilii [1]), und der berühmte Dominikaner Heinrich Kalteisen, Inquisitor für Deutschland. Dieser referierte am 27. Juni der Generalversammlung über den bisherigen Verlauf des Prozesses. Der Promotor et procurator fidei Michael von Broda wünschte eine Kopie der beanstandeten Lehren und verlangte, das Konzil möge die Richter und den Verteidiger bestimmen. Der Kardinallegat äußerte sich zu dem Falle, und seiner Ansicht gemäß wurde auch beschlossen, insofern als Bruder Wilhelm vor der Generalversammlung erscheinen, um Verzeihung bitten und sich den Anordnungen des Konzils fügen sollte. Der Legat hätte gerne gesehen, daß dem Angeklagten hinfüro jede Predigt untersagt und er zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt werde; allein die Majorität wünschte eine mildere Behandlung, weil Fr. Josseaume durch seine Predigten soviel Gutes gestiftet habe und der Reformsache sehr nützlich gewesen sei [2]). Eine Strafe wurde nicht festgesetzt. Man verlangte nur, daß der Observant sich von der Irregularität absolvieren lasse. Zur Formulierung des Urteils wurden dem Legaten einige Theologen und Juristen beigegeben.

Am 9. Juli 1432 erschien Josseaume vor der Generalversammlung. Zuerst wurde festgelegt, daß die Strafe von einer vom Konzil ernannten Kommission von drei Mitgliedern bestimmt würde, wenn der Angeklagte seine Irrtümer widerrufen habe. Sofort beantragte der Offizial Hugo von Toul, welcher damals Promotor fidei war, daß, wenn Bruder Wilhelm fernerhin das Predigen erlaubt werden sollte, ihm wenigstens Lothringen und das Metzer Gebiet untersagt werde. Hierauf erfolgte der Widerruf Josseaumes [3]).

Hier wurde nur eine Irrlehre widerrufen. Josseaume war jedoch noch vieler anderer angeklagt. Es sei daran erinnert, daß in Metz der Konventuale Jakob von Varennes sich anheischig gemacht hatte, ihm deren neunzehn nachzuweisen. Das Konzil wollte sich auch hierüber Klarheit verschaffen. Es wurde daher bekannt gegeben, daß, wer etwas über die fraglichen Äußerungen wisse, es während des Monats September den Bischöfen von Pavia und Regensburg sowie dem Abt Johann von Citeaux, den vom Konzil ernannten Richtern für Glaubenssachen, oder wenigstens zweien von ihnen mitteile. Erst nach Erledigung dieser Fragen könne die Strafe festgesetzt werden. Bis dahin werde sich

[1]) H. Fleckel wurde später Richter für die deutsche Nation (Haller 147), precognitor pro Germanica natione (ebd. 166), Vorsitzender im Ausschuß für allgemeine Angelegenheiten (ebd. 528).

[2]) Haller 150.

[3]) Den Text s. in französischer Sprache bei Huguenin 179, in lateinischer in Martène, Vet. Anecd. VIII 139.



der Angeklagte an einem noch anzugebenden Orte aufhalten müssen [1]). Sodann wurde ihm noch einmal auferlegt, sich von der Irregularität absolvieren zu lassen, die er auf sich geladen habe, da er trotz der Exkommunikation gepredigt [2]). Josseaume versprach alles, was man nur verlangte.

Um die Mitte des Monats Juli starb Michael von Broda [3]). Wie sehr diesem die Angelegenheit unsers Observanten am Herzen lag, ergibt sich daraus, daß er in seinem Testamente zehn Dukaten zu ihrer Fortführung bestimmte. Eine Klausel, die beigefügt war, fand jedoch die Billigung des Konzils nicht [4]). An Brodas Stelle wurde ein Abgesandter der Pariser Universität, Nikolaus Amici, gewählt.

Man scheint vorausgesehen zu haben, daß der Monat September nicht genügen werde, um die Untersuchung über Josseaumes Lehren abschließen zu können. Der Anwalt Amici beantragte deshalb am 4. September in der Generalversammlung, den Termin bis zum 15. Oktober hinauszuschieben [5]). Man mußte ja in Lothringen selbst nachforschen. Zu diesem Zwecke erschien in Metz der Offizial von Amiens [6]), dem der Dekan von Verdun, Dominik von Nauroy [7]) und die Notare Magister Hennequin und Johann de Vallantin beigegeben waren [8]).

Aber auch Josseaume war nicht müßig. Während des Monats September wandte er sich brieflich an einige seiner Metzer Freunde mit der Bitte, sie möchten ihm doch in seiner bedrängten Lage beistehen. Allein ein Brief, der für Nikolaus Louve bestimmt war, gelangte zuerst in die Hände eines Anhängers der Konventualen. Dieser ließ sich eine beglaubigte Abschrift anfertigen und dann das Original Louve

---

[1]) Huguenin (180) nennt in erster Linie das Dominikanerkloster in Basel: „Touttes fois, le temps pendant, pour chartre, nous te assignons aulcum lieu en ce couvent des freres prescheurs ou ailleurs selon la determination desdits juges." [2]) Huguenin 179 f.; Martène 140; Mansi XXX 151 f.

[3]) Die Exequien wurden am Montag, den 21. Juli, in der St. Peterskirche im Beisein des Kardinallegaten gehalten. Kalteisen O. Pr. hielt die Leichenrede (Haller 173).

[4]) Welches diese Bedingung war, ist in dem Protokoll nicht angegeben. Vielleicht enthält Huguenin (179) eine Andeutung: „Et print sur le peril de son ame qu'il avoit bien desservi le feu, et ordonna argent en son testament pour poursuire le proces contre ledit frere Guillamme jusques au feu et fin du plait."

[5]) Haller 207: „ad probandum articulos obiectos contra fratrem Guillermum Josseaume." [6]) Jacomin Husson 59.

[7]) Gallia christiana XIII 1261. Dominik von Nauroy oder Nauriac war Domkapitular von Metz. Er befand sich auch unter den Gesandten, welche Metz im November 1433 an den Kaiser Sigismund nach Basel schickte.

[8]) MSB Ms. 79, f. 73; die Chronik von Vigneulles in Ms. 89, f. 23 versetzt die Ankunft der Abgesandten des Konzils ins Jahr 1433.



übermitteln. Mit der Kopie reisten Jakob von Varennes und der schon erwähnte Hugo von Buffignecourt [1]) nach Basel. Josseaume leugnete anfangs die Urheberschaft des Schreibens, aber vergebens [2]).

Am 15. Oktober sollte die Untersuchung abgeschlossen sein; aber, wie es scheint, hatte Josseaume wieder Ausflüchte gesucht. Er hatte ein Gesuch ans Konzil gerichtet, das sich jedenfalls mit den ihm vorgeworfenen Lehren befaßte. Nikolaus Amici nämlich erbot sich am 5. November, die Schuld Josseaumes so darzutun, daß manche Mitglieder des Konzils wenig Ehre einlegen dürften [3]). Am 8. November berichtete der Kardinallegat, dem seit dem 27. Juni der Angeklagte übergeben war, in dem Ausschuß für allgemeine Angelegenheiten, er habe Bruder Wilhelm absolviert und werde darüber in der nächsten Generalversammlung Mitteilung machen [4]). Am 14. November wurden die Richter für Glaubenssachen bestimmt. Es waren die Bischöfe von Cavaillon und Suda und der Domvikar von Konstanz. Warum der Prozeß keine Fortschritte machte, erfahren wir aus den Aufzeichnungen Brunatis vom 28. November. Josseaume, der dem Schein nach zur Eile trieb, verzögerte das Urteil durch immerwährendes Appellieren. So hatte er auch jetzt durch ein ähnliches Manöver die Entscheidung hinausgeschoben, wie Amici der Generalversammlung mitteilen konnte [5]). Man bat die Richter, der Sache ein Ende zu machen. War es ernst gemeint? Man dürfte es kaum glauben; denn als am 19. Dezember Amici den Antrag stellte, man möchte den Richtern nunmehr erlauben, das Urteil zu fällen, wurde zuerst noch ein Bericht verlangt [6]). Eine weitere, wenn auch nur kleine Verzögerung erlitt die Entscheidung dadurch, daß am 2. Januar 1433 ein Richter, der Bischof von Cavaillon, mit dem Abt von St. Ambrosius an den Franziskanerkardinal de Fuxo gesandt wurde. Sein Stellvertreter, der erwählte Bischof von Senlis, Jordanus Morini, wird kaum etwas haben tun können. Denn der Gesandte fällte als Richter mit dem Bischof Antonius von Suda endlich am 10 Januar das lang erwartete Urteil. Josseaume wurde auf immer verboten, zu predigen und Metz und sein Gebiet zu betreten. Als beständiger Aufenthaltsort wurde ihm ein Kloster in Bonifaccio auf Korsika angewiesen. Innerhalb acht Tage sollte er Basel verlassen und sich auf dem direkten Weg über Genua an seinen Bestimmungsort begeben und dort nach der Regel seines Ordens leben. Lebenslängliche Gefängnisstrafe und schwere Bußübungen, die man ins Auge gefaßt hatte, wurden ihm erlassen [7]).

---

1) Hugo war Domkantor von 1411 bis 1448 (N. Dorvaux, Les anciens Pouillés du diocèse de Metz, 243). 2) Huguenin 180.

3) Haller 263. 4) Haller 266. 5) Haller 281. 6) Haller 298.

7) Huguenin 181 f. Als Zeugen fungierten die Bischöfe von Nola und Pavia, Mag. Wilhelm Bude aus Köln, lic. iur., Mag. Petrus Arsem, Scholastikus von Deventer, und Gerhard Dommengin aus Metz.



Josseaume nahm das Urteil an, aber nur für wenige Tage; er appellierte ans Konzil [1]). Am 16. Januar stellte der Kardinallegat in der Generalversammlung den Antrag, den Kardinälen von Piacenza und St. Peter ad vincula und dem Erzbischofe von Lyon die Untersuchung der Appellation anzuvertrauen, über die sie später Bericht erstatten sollten. Ein Teil der Versammlung war die ewige Geschichte müde, aber Josseaume hatte so gut gearbeitet, daß die Majorität mit Placet abstimmte [2]). Wer auf seiten des Observanten stand, ist schwer zu sagen. Mehrere Kardinäle, die Mehrheit der französischen Prälaten, ja selbst der Kaiser [3]) haben später Schritte für ihn getan [4]). Allein sie erreichten nur eine Verschleppung der Angelegenheit, nicht aber eine Reinwaschung ihres Schützlings. Nachdem der Kardinal Cervantes (S. Petri ad vincula) am 16. Mai als einziger Richter in Glaubenssachen ernannt worden war [5]), wurde ihm am 22. desselben Monats die Sache des Observanten besonders ans Herz gelegt: fine debito terminet [6]). Trotz aller Anstrengungen seitens der französischen Nation wurde im November das Urteil vom 10. Januar bestätigt [7]). Josseaume scheint auch mit dieser Entscheidung nicht zufrieden gewesen zu sein. Er hat nach Segovia wiederum appelliert [8]). Jedenfalls ohne vollen Erfolg, denn das Predigen war ihm noch 1436 verboten. Und als am 25. Mai dieses Jahres das Verbot aufgehoben wurde, wurde die Trierer Kirchenprovinz, zu welcher die Metzer Diözese gehörte, sehr wahrscheinlich ausgenommen [9]). Seine Wirksamkeit in Metz hatte zu traurige Folgen gehabt [10]).

Gleichwohl wurde die Observantenbewegung in Metz durch alle diese Ereignisse nur gehemmt, nicht aufgehalten. Trotz des päpstlichen Verbotes wurde weiter gebaut [11]). Im Jahre 1435 war der Konvent fertig: man bewohnte ihn und hielt dort Gottesdienst ab. Dies erfuhr

---

[1]) Joh. de Segovia 215. [2]) Haller 316.

[3]) Vielleicht hatte Nikolaus Louve, ein Mitglied der Metzer Gesandtschaft an den Kaiser in Basel, durch dessen Vertrauten Jakob von Sierck auf Sigismund einzuwirken verstanden. [4]) Joh. de Segovia 215.

[5]) Haller 407.

[6]) Haller 412; vgl. Chronica fratris Nicolai Glassberger, ord. min. observ. In: AF II 291. [7]) Joh. de Segovia 215.

[8]) „intellecto fortassis pro deliberacione dandos sibi pro responso apostolos Gregorianos." [9]) Haller IV 146 und 151.

[10]) Wilhelm Josseaume wird in Fortunatus Hueber Menologium, col. 398 am 10. Januar (Quarto Idus Januarii) angeführt. Auch wird er unter den „sanctitate ac pietate insignes et anno MCCCC usque ad annum MCCCCL" col. 258 erwähnt mit dem Datum „1421, 10. Januarii".

[11]) Die allgemeine Entwickelung der Observantenbewegung in diesen Jahren wird nicht ohne Einfluß auf die Haltung der Metzer Baudebrüder gewesen sein.

der Generalminister. Am 24. August verbot er unter Androhung der Exkommunikation jedes Verweilen in dem neuen Hause [1]).

Ob hierauf das Gebäude geräumt wurde und leerstehen blieb oder wann es definitiv bezogen wurde, entzieht sich unserer Kenntnis. Die Kirche wurde erst am 26. Juli 1450 durch den Metzer Weihbischof Johann Isambert O. Pr. eingeweiht [2]).

Der unter so großen Schwierigkeiten erbaute Konvent bestand bis zum Jahre 1552, wo er mit allen auf dem Grant meix befindlichen Gebäuden militärischen Zwecken zum Opfer fiel. Franz von Guise ließ an dieser Stelle das sog. Retranchement de Guise errichten. Die Baudebrüder erhielten ein Haus der Antoniten an der Mosel [3]). Doch hier verblieben sie nicht lange. Im Jahre 1555 wurden sie infolge einer Verschwörung, welche die Stadt dem deutschen Kaiser wieder in die Hände spielen wollte, aus Metz verjagt [4]).

---

[1]) MBA H 2917[7]. Beglaubigte Kopie: „Universis et singulis fratribus tam prelatis quam subditis ordinis fratrum minorum, ad quos presentes litere pervenerint, Fr. Guillelmus de Casali, sacre theologie magister, eiusdem ordinis generalis minister et servus, salutem et pacem in Domino sempiternam. Cum alias per felicis recordacionis dominum Martinum papam quintum demandatum fuerit ex certa sua sentencia, quatenus locus quidam in ciuitate Metensi fundatus, in quo fratres antedicti ordinis nominati de obseruancia (im Texte: bulla) suam facere intendebant inhabitacionem, ne ab ipsis presentibus aut aliis fratribus futuris edificaretur aut quovis modo inhabitaretur propter gravia scandala ex ipsius loci fundacione in dicta Metensi civitate exorta, et quia nunc ad mei noticiam peruenerit [quod] quidam ex ipsis fratribus apostolicum mandatum, quantum in eis est, contempnentes in preiudicium animarum suarum et ordinis scandalum, ut dicitur, inhabitare intendunt, divina ibidem celebrantes et sepe nunc commorantes in contemptu mandatorum apostolice sedis, hinc est, quod volens dictum apostolicum mandatum inviolabiliter observare, ut teneor et ex officio michi iniuncto ad hoc faciendum astringor, omnibus et singulis fratribus cuiuscunque condicionis et gradus existant sub mei obediencia ubicunque commorantibus mando et stricte ut possum in virtute Spiritus Sancti et sub excommunicacionis sentencia, a qua nolo ipsos ab aliquo me inferiore absolvi, ut contra dictum apostolicum mandatum nullatenus debeant sub quovis colore quesito dictum locum inhabitare aut ibidem divina celebrare aut aliquamdiu moram trahere sub predictis penis. Ex Basilea, XXIIII die mensis Augusti anno M° CCCC° XXXV°.

[2]) Huguenin 270.

[3]) Bouteiller 303. Es lag in der damaligen Mühlenstraße in der Gegend des heutigen Felix-Maréchalstaden.

[4]) Vincent Carloix, Mémoires de la vie de François de Scepeaux, duc de Vieilleville et comte de Duretal, Maréchal de France, Paris 1757, T. III liv. VI Chap. XXII—XXVIII (p. 249—292) et Chap. XXXVI (p. 347—350).



Die skotistische Literatur des 20. Jahrhunderts.

Von P. Parthenius Minges O. F. M.

In unserm Artikel „Zum Wiederaufblühen des Skotismus" (FS I 1914, 163) haben wir den Satz aufgestellt: „Im ersten Dezennium des 20. Jahrhunderts ist für Skotus vielleicht schon mehr geschehen als im ganzen verflossenen 19. Säkulum." Es ist deshalb angezeigt, diese Behauptung auch einigermaßen zu beweisen und die skotistische Literatur unsers Jahrhunderts nach Umfang und Bedeutung kurz zu betrachten. Hiermit wollen wir dem Ersuchen der geehrten Redaktion dieser Zeitschrift nachkommen, und wir glauben auch so manchen Freunden des Skotismus und der Scholastik überhaupt einen Gefallen zu erweisen. In dem nachstehenden Aufsatz wollen wir nur solche Schriften und Abhandlungen besprechen, welche sich ausschließlich und ausdrücklich mit Skotus und seiner Schule, mit skotistischen Themen und Lehren beschäftigen. Dagegen sollen fast alle diejenigen Abhandlungen übergangen werden, welche nur gelegentlich oder im Zusammenhange mit andern Gegenständen auf solche Stoffe eingehen, z. B. die betreffenden Abschnitte M. de Wulfs in seiner Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, die über Skotus sich ergehenden Kapitel bei Joh. Verweyen: „Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik. Heidelberg 1909," oder bei Joh. Nep. Espenberger: „Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik. Paderborn 1915." Wer über Skotus und Skotismus Studien macht, muß selbstverständlich diese und andere philosophie- und theologiegeschichtlichen Werke einsehen. Anderseits haben wir uns bestrebt, eine möglichst vollständige Zusammenstellung der genannten Literatur zu bieten. Wir glauben nicht, daß wir Namen oder Aufsätze von größerer Bedeutung übersehen haben. Auf einige unbedeutendere außerdeutsche Schriften haben wir bei ihrem Erscheinen vielleicht zu wenig geachtet, zumal sie nicht viel zu verheißen, mehr populären als wissenschaftlichen Charakter zu haben scheinen. Ob im Ausland kurz vor dem Kriege oder während desselben etwas veröffentlicht wurde, konnten wir nicht erfahren; viel



dürfte es kaum sein. Weitaus die meisten der im nachstehenden aufgenommenen Schriften haben wir selbst in den Händen gehabt; der Vollständigkeit halber wollten wir auch einige andere erwähnen, die wir nur angezeigt fanden; wir fügten auch den Fundort hinzu; es handelt sich ohne Zweifel nicht um wichtige Sachen. Zur leichteren Übersichtlichkeit wollen wir folgende Ordnung, soweit sie möglich und durchführbar ist, einhalten:

I. Schriften, welche sich auf die Werke des Skotus oder der Skotisten im allgemeinen beziehen.

II. Neue Ausgaben von Werken des Skotus und der Skotisten; Extrakte und Bearbeitungen derselben.

III. Veröffentlichungen, die sich mit Skotus oder seiner Lehre im ganzen befassen.

IV. Vergleiche des Doctor Subtilis mit anderen Autoren oder wissenschaftlichen Richtungen.

V. Erörterungen über den Neuskotismus oder das Wiederaufblühen des Skotismus.

VI. Darstellungen einzelner philosophischen Lehren des Skotus.

VII. Erläuterungen verschiedener theologischen Doktrinen desselben.

VIII. Lehrbücher ad mentem Scoti.

IX. Biographien des Skotus.

Bei wichtigeren Arbeiten wollen wir eine kurze Inhaltsangabe und Kritik geben.

I. Schriften, welche sich auf die Werke des Skotus oder der Skotisten im allgemeinen beziehen.

1. Les oeuvres de Duns Scot. Von Fr. Raymond (O. M. C.). In: Études Franciscaines XVII (1907) 353-367, 473-488, 619-640.

Im Anfange schreibt der Verfasser mit Recht, daß Skotus wenig gelesen, wenig studiert wird, daß man vielfach schon vor dem bloßen Namen Abscheu hatte, daß man ihn nur nannte, um ihn zu verdammen. Jedermann kennt wenigstens die wichtigeren Werke des hl. Thomas, die des Skotus sind kaum den Fachmännern bekannt. Darum war es angezeigt, dieselben vorzuführen und kurz zu besprechen. Dies geschieht in Anlehnung an die Waddingsche Ausgabe, welche allerdings nicht alle echten Schriften aufgenommen hat, dagegen vielleicht einige unechte oder doch zweifelhafte als echt ausgibt. Die einzelnen Traktate werden vorgeführt, betreffs Abfassungszeit und Echtheit geprüft,

vielfach wird eine kurze Inhaltsangabe beigefügt. Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß so manches zweifelhaft bleibt oder angefochten werden kann. Eine kritische, den modernen Anforderungen entsprechende Ausgabe wird ja von allen sehr vermißt und ist in absehbarer Zeit nicht zu erwarten.

2. Merveilleux épanouissement de l'école scotiste au XVIIe siècle. Von Fr. Dominique de Caylus, lecteur de théologie, membre du Collège des docteurs de philosophie de l'Université Pontificale de Burgos. In: Étud. Franciscaines XXIV (1910) 5—21, 493—502; XXV (1911) 35—47, 306—317, 627—645; XXVI (1911) 276—288.

Im Eingang (XXIV 5 ff.) bemerkt der Autor, daß manche Verfasser der Geschichte der scholastischen Philosophie selbst in mehrbändigen Werken wie Gonzalez, Elie Blanc der skotistischen Schule des 16—18. Jahrhunderts gar nicht gedenken, als ob eine solche gar nicht existierte, während andere wie M. de Wulf derselben nur wenig Raum widmen. Und doch war diese Schule damals sehr reich an Vertretern, zählte deren mehr als alle andern Schulen zusammengenommen. Besonders hervorgehoben wird die hohe Bedeutung Waddings und anderer Irländer, seine Gründung des Kollegiums St. Isidor zu Rom im Jahre 1625. Der Papst Urban VIII. wollte die Religiosen desselben von der Pflicht des gemeinschaftlichen Chorgebetes dispensieren, damit sie um so ungestörter der Herausgabe der Werke des Skotus obliegen könnten; Wadding wollte aber nichts davon wissen (XXIV 499). Es werden dann die einzelnen Skotisten mit Angabe ihrer Werke aufgezählt, welche nach der Waddingschen Edition d. h. von 1640—1700 wirkten, und zwar nach den einzelnen Ländern, Spanien, Italien, Frankreich und den übrigen nördlichen Gegenden, nämlich Deutschland, Niederlande, Polen usw. Wir finden da eine stattliche Reihe von Namen, und doch sind nicht wenige übergangen, namentlich aus den nicht spanischen Gebieten. Hurter ist in seinem Nomenclator vollständiger.

II. Neue Ausgabe von Werken des Skotus und der Skotisten; Extrakte und Bearbeitungen derselben.

1. B. Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilis ac Mariani Ord. Fr. Min. Commentaria Oxoniensia ad IV libros Magistri Sententiarum. Novis curis edidit P. Marianus Fernandez Garcia O. F. M. Prov. S. Jacobi in Hispania alumnus. Ad Claras Aquas tom. I = In I Lib. Sentent. 1912, S. XXXV und 1351 in 8^0^; tom. II = In II Lib. Sentent. 1914, S. 940 in 8^0^.

In der Vorrede werden zuerst im Anschluß an Hain und andere nicht weniger als 34 verschiedene frühere Ausgaben oder Drucke an-



geführt, welche den zu Oxford verfaßten Sentenzenkommentar des Skotus ganz oder wenigstens ein oder das andere Buch desselben enthalten. Dieselben werden teilweise besprochen, speziell die des bekannten irischen Skotisten Hugo Cavellus, später Erzbischof von Armagh und Primas von Irland, aus dem Jahre 1620. Diesen Druck als eine „recognitio omnibus numeris absoluta“ nahm später Wadding in seine im Jahre 1639 zu Lyon erschienene Ausgabe aller Werke des Doctor Subtilis auf. Hierauf wird in § 2 S. XXV ff. erklärt, welche Grundlagen für die neue Ausgabe maßgebend sein sollen. Als Fundament soll der Text gelten, wie er sich in der alten Venezianer Ausgabe des Gratian von Brescia aus dem Jahre 1490 vorfindet, unter Herbeiziehung anderer Ausgaben, speziell des Textes bei Wadding. Zusätze, die bei diesem und in anderen Editionen anzutreffen sind, wurden ganz ausgelassen oder nur in Fußnoten gesetzt, sofern sie in der genannten Venezianer Ausgabe fehlen. Hingegen Zusätze, die uns in letzterer, aber nicht bei Wadding, begegnen, wurden in den neuen Text aufgenommen derart, daß vor und nachher ein Asteriskus gemacht wurde; wichtigere Varianten wurden, wenn auch selten, in Fußnoten angemerkt. Von dem Gebrauche anderer Ausgaben sehen wir nicht viel; Handschriften wurden nicht herbeigezogen. Auf diese Weise wurde der Waddingsche Text ohne Zweifel mitunter verbessert, Druckfehler oder manche durch Homoioteleuta veranlaßte Auslassungen korrigiert. Wie es uns scheint, ist aber andererseits der Waddingsche Text nicht selten verschlechtert worden; in der Venezianer Ausgabe scheinen ursprünglich Randglossen, die nur zum leichteren Verständnis dienten, in den Text selbst geraten zu sein, und deshalb scheint diese Ausgabe in gar vielen Stellen nicht so korrekt zu sein, als unser Neuherausgeber meint. Wie die Sache sich im einzelnen verhält, kann nur durch eine wahrhaft kritische, auf guten Manuskripten beruhende neue Ausgabe festgestellt werden. Zu loben ist, daß durch Anwendung von Kursivdruck, Absätze, in Fettdruck gemachte Zusätze und Überschriften wie: Proponitur quaestio, Argumenta principalia, Auctoritas, Solvitur obiectio, Praedicta exemplo declarantur, die Lektüre und das Verständnis sehr erleichtert wird. — Der den einzelnen Distinktionen vorgedruckte Text des Lombarden ist nicht der bessere, den die Herausgeber der Werke des hl. Bonaventura auf Grund einiger Handschriften gemacht und aufgenommen haben (Opera, Ad Claras Aquas 1882 ff.), sondern der weniger kritische, wie er schon in der genannten Venezianer Ausgabe des Gratian von Brescia aus dem Jahre 1490 vorliegt.

2. B. Joannis Duns Scoti Doct. Subtilis O. F. M. Grammaticae Speculativae nova editio, cura et studio P. Fr. Mariani Fernandez Garcia ejusdem Ordinis. Ad Claras Aquas (Quaracchi 1902, S. XXVIII und 194).

Ein weiterer Neudruck befindet sich auch in dem Lexicon Scholasticon desselben Herausgebers, von dem unten die Rede sein wird.

Es handelt sich nur um einen wortgetreuen Nachdruck des Waddingschen Textes. In den Fußnoten wird auf Parallelstellen in andern Schriften des Skotus oder auch auf das genannte Lexicon hingewiesen. Im Texte selbst werden die wichtigeren Worte durch Kursivdruck hervorgehoben, außerdem viele neue Absätze gemacht, das Ganze in 230 Punkten unterschieden; jeder derselben erhält in Fettdruck eine Überschrift, die sich weder bei Skotus selbst, noch auch bei Wadding findet. Dadurch wird der Text übersichtlicher, lesbarer und verständlicher. Diese Schrift des Skotus ist eine für seine Zeit wertvolle Leistung, gibt sozusagen eine Philosophie der Grammatik. Von dem nämlichen Herausgeber stammt auch die folgende Schrift.

3. B. Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilis ac Mariani Quaestiones disputatae De rerum principio, Tractatus De primo rerum omnium principio. Ad Aquas Claras 1910, S. XCVI und 723.

Die Vorrede S. I — XCVI handelt über des Skotus Leben, Schriften und Lehre. Betreffs des Lebens wird in keiner Weise eine kritische Untersuchung angestellt, es werden nur die alten Berichte und Erzählungen, die teilweise wohl nicht haltbar sind, wiedergegeben. Ähnliches gilt von der Aufzählung und Besprechung der Schriften; ob alle in die Waddingsche Ausgabe aufgenommenen Werke echt sind, andere übergangene dagegen nicht, wird nicht geprüft; auch in diesem Punkte ist noch so manches zu tun. Wertvoll sind die (S. LXIII ff.) Zeugnisse von Päpsten usw., worin die Lehre des Skotus empfohlen wird; ebenso der (S. LXXV ff.) Hinweis, daß dieselbe streng kirchlich, den verschiedenen alten und neuen irrigen philosophischen und theologischen Systemen widerspricht. Am Schlusse (S. XCVI) wird dann die Methode, nach welcher die neue Ausgabe gemacht wurde, angegeben. Es wird einfach der bei Wadding stehende Text abgedruckt, zuweilen wird ein Wort zum besseren Verständnis hinzugefügt, und zwar im Texte selber, allerdings ist der Zusatz durch einen vorher und nachher stehenden Asteriskus kenntlich gemacht. Zur leichteren Lektüre und Auffassung werden reichlich Absätze, Überschriften gemacht, Ziffern hinzugefügt, was, wie wohl zu beachten ist, nur vom Herausgeber, nicht von Skotus selbst herrührt; es wird auch von Kursivschrift reichlich Gebrauch gemacht. In den Fußnoten wird oft auf Parallelstellen in andern Schriften des Skotus hingewiesen. All das ist sehr zu begrüßen.

4. Lexicon Scholasticum philosophico-theologicum, in quo termini, definitiones, distinctiones et effata seu axiomaticae propositiones Philosophiam ac Theologiam spectantes a



B. Joanne Duns Scoto Doctore Subtili atque Mariano O. F. M. exponuntur, declarantur opera et studio R. P. Mariani Fernandez Garcia O. F. M. Ad Claras Aquas 1910, S. LIV und 1055 in 4⁰.

In der Vorrede wird über des Skotus Leben, Schriften und Lehren gehandelt und zwar wortgetreu geradeso wie in der Vorrede zu der Neuausgabe der Quaestiones disputatae De rerum principio usw., von der wir oben gesprochen haben. Auf S. LIII f. wird der Plan der Schrift entwickelt. Es werden drei Teile gemacht. Im ersten (S. 1-50) wird des Skotus Grammatica Speculativa, von der wir oben geredet haben, neu abgedruckt. Dies geschieht, damit der Leser die folgenden vom Doctor Subtilis gebrauchten Ausdrücke leichter verstehen kann. Der zweite Teil (S. 51—738) bringt die termini, definitiones und distinctiones, der dritte (S. 739—1027) die effata. Diese beiden letzten Teile folgen einer ähnlichen Methode, welche wir in dem zweibändigen Promptuarium Scoticum des Karl Franz von Varese (de Varesio), Venetiis 1690 in fol. finden. In alphabetischer Anordnung werden die einzelnen Ausdrücke, Begriffe, Unterscheidungen und Einteilungen vorgeführt und zwar mit dem ausführlichen, genau angegebenen Texte, in dessen Zusammenhang sie stehen. Während aber letzterer sich auf den Oxforder Sentenzenkommentar und die Quaestiones Quodlibetales beschränkt, nimmt unser Verfasser Stellen aus allen Schriften des Skotus auf und zwar weit mehr als ersterer; oft werden vier, fünf oder noch mehr Zitate vorgelegt. Dies gilt auch von dem letzten Teil; derselbe stimmt im allgemeinen mit dem zweiten überein, will aber speziell Definitionen, Erklärungen und Sentenzen über die einzelnen Begriffe bieten. Überall wird genau der Fundort angegeben. Mit Bewunderung nimmt man wahr, wie viele und scharfe Begriffe, Begriffsbestimmungen und Distinktionen bei Skotus auzutreffen sind, obwohl noch weit mehr hätten aufgenommen werden können. Manches wird vermißt, was man erwarten durfte. Vergebens sucht man nach dem für die skotistische Philosophie so wichtigen Terminus haecceitas, womit prägnant das ihr eigene Individuationsprinzip bezeichnet wird; mitunter kann man lesen, daß Skotus selbst denselben noch gar nicht kennt; er findet sich aber mehr als zehnmal in seinen Schriften und zwar auch in solchen, die sicherlich echt sind [1]). Auch betreffs der zur Beurteilung der Gnadenlehre des Skotus so notwendigen Ausdrücke natura, natura pura, naturalia pura, supernaturale, gratia gratis data, motus specialis, influentia communis, concursus divinus usw. begegnet uns nichts oder nur Unbedeutendes; das Wenige, was S. 659 unter Su-

[1]) Vgl. unsere Abhandlung: Der angebliche exzessive Realismus des Duns Skotus, Münster 1908, 43 f.



pernaturale zu lesen ist, genügt doch in keiner Weise[1]). Diesen wenigen Beispielen könnten noch gar manche andere angereiht werden und zwar solche, die zum genauen Verständnis des Skotus von Belang sind. Dagegen hätte vieles andere ganz ausgelassen oder doch kürzer abgemacht werden können. Doch man muß das Gebotene von Herzen begrüßen. Der Verfasser zeigt sich als guter Kenner der Schriften des Doctor Subtilis, und unzweifelhaft ist dieses Lexikon seine bedeutendste Schrift.

5. P. Marianus Fernandez Garcia O. F. M. Mentis in Deum quotidiana elevatio duce Doctore Subtili ac Mariano B. Joanne Duns Scoto O. F. M. Ad Claras Aquas 1907 — Editio II, 1913, S. CXIX und 549 in 16⁰.

Der Verfasser ließ die 1. Auflage Papst Pius X. überreichen; derselbe nahm das Buch an und bemerkte, daß es ihn sehr gefreut habe, weil es zum geistlichen Nutzen der Jugend sehr geeignet sei. So schreibt der Staatssekretär Kardinal Merry del Val am 19. Juni 1908 an den Herausgeber. Der Brief ist S. XVII f. abgedruckt. S. XIX-CXIX steht ein Abriß über des Skotus Leben, Lehre und Schriften. Derselbe erschien auch separat, Quaracchi 1914, S. 137 in 16⁰, und bildet die 7. Auflage der Biographie des Skotus vom nämlichen Verfasser. Wie wir oben gesehen haben, hat derselbe nämlich auch in anderen Schriften über das Leben des Doctor Subtilis gehandelt und diesen Abschnitt wiederholt separat erscheinen lassen. In der eigentlichen Abhandlung wird für jedes Fest, jeden Sonntag, ja für jeden einzelnen Tag des Jahres eine kurze entsprechende Stelle aus den Werken des Skotus zur Erwägung vorgelegt. Daraus ersehen wir, daß der Doctor Subtilis mehr ist als ein nüchterner Dialektiker, daß er auch der christlichen Frömmigkeit und Aszese, dem Herzen und Gemüt Nahrung bietet. Weil bei jedem einzelnen Tage die Namen der heiligen, seligen, ehrwürdigen und anderer durch Tugend hervorragenden Mitglieder des dreifachen Ordens des hl. Franziskus angegeben werden, ersehen wir, wie groß die Zahl derselben ist; dazu vergleiche man die Zusammenstellung S. 506—549. Das schöne Buch sei bestens empfohlen.

6. Capitalia Opera Beati Joannis Duns Scoti Ord. Fr. Min. Doctoris diversis ex locis ad litteram citatis collecta labore R. P. Deodati Marie a Baliaco [Basly] apud Minores Parisinae Provinciae S. Dionysii olim studiorum regentis. I. Praeparatio Philosophica, Le Havre 1908, S. LVI und 562 in 8⁰.

---

[1]) Man vergleiche dazu in unserer unten genau zitierten Schrift: Die Gnadenlehre des Duns Skotus usw. S. 4 ff. 10 ff. usw., wo eine Reihe von Ausdrücken und Unterscheidungen vorkommen, deren P. Marian gar nicht gedenkt.



II. Synthesis Theologica credendorum primaria, ed. 2, 1911, S. LVIII und 803.

In beiden Bänden handelt der Herausgeber in den französisch geschriebenen Einleitungen über Skotus und seine Lehre im allgemeinen, speziell über die Angemessenheit des Wiederauflebens des Skotismus. Hierüber haben wir uns in den FS I (1914) 137 ff. schon genügend verbreitet; es soll hier nur darauf verwiesen werden. Auf S. XLIX werden die Werke des Skotus angegeben, nach dem Inhalt in vier Gruppen geordnet. Interessant ist die (S. L—LII) Zusammenstellung der Autoren sowie derjenigen Scholastiker, welche Skotus anführt oder bekämpft; der hl. Thomas wird 189 mal genannt, Heinrich von Gent 170 mal, Gottfried von Fontaines 39 mal usw., aus den Franziskanern der hl. Bonaventura 60 mal, Alexander von Hales 16 mal, Johannes von Rupella 3 mal, Johannes Peckham 1 mal, Roger Bacon 3 mal, Wilhelm Warron 18 mal. Daraus ergibt sich, wie falsch es ist, Skotus ausschließlich als Bekämpfer des hl. Thomas hinzustellen; er wendet sich auch und zwar nicht selten gegen seine eigenen Mitbrüder und Lehrer. Die angeführten Zahlen sind aus dem unkritischen Waddingschen Texte genommen; genauere Daten können aber erst nach einer kritischen Ausgabe gemacht werden. Wie jedermann, der sich mit kritischen Untersuchungen einigermaßen befaßt hat, weiß, wimmeln nämlich die alten Drucke von Fehlern betreffs der Zitate, und auch die Scholastiker selbst verwechselten gar oft ihre Gewährsmänner oder zitierten ungenau. — Nun beginnt der eigentliche Inhalt der Capitalia Opera, im ersten Band für den philosophischen Teil oder die Praeparatio philosophica. Es sind dies nichts anderes als eine Zusammenstellung von Texten aus Skotus selbst, geordnet nach bestimmten Gesichtspunkten, wie z. B. über die Selbsterkenntnis, über das menschliche Erkennen, das erste Objekt unserer Erkenntnis, die Wahrheit und Objektivität der Erkenntnis der Sinneswelt, die Erkennbarkeit und Beweisbarkeit Gottes, Erkennbarkeit der Offenbarung usw. Oft sind ganze Quästionen aus Skotus herübergenommen, oft auch in dem nämlichen Paragraphen Stellen aus mehreren Quästionen oder auch Schriften nebeneinandergereiht. Die Zitate sind genau so, wie sie bei Wadding stehen, aber aus dem Texte herausgenommen und in Fußnoten gesetzt. Außerdem sind einige wenige andere Noten vom Verfasser hinzugefügt worden. Von ihm rühren auch die Überschriften der einzelnen Teile, Bücher und Paragraphen her. Der Text ist, wie gesagt, der Waddingsche. Am Ende findet sich ein Verzeichnis der Teile, Bücher usw. — Der zweite Band gibt die Synthesis Theologica und zwar nur die Credendorum primaria oder den ersten Teil dessen, was zu glauben ist, handelt über die Theologie im allgemeinen, dann über die eigentliche Gotteslehre



und die Trinität. Im übrigen gilt das vom ersten Band Gesagte. Wie der Verfasser öfters in seinen Schriften ankündigt, soll das ganze Werk sieben Bände umfassen. Der erste schon besprochene bietet die Praeparatio Philosophica, der zweite soeben erwähnte handelt über die Trinität oder den ersten Teil der Theologica Synthesis Credendorum, der dritte, vierte und fünfte soll den zweiten Teil derselben vorlegen, über die Prädestination, Individualität und Familie Christi (Kirche, Sakramente) sich verbreiten. Der sechste wird sich über die Theologica Synthesis Diligendorum (Moral) ergehen, und der siebente über die Theologica Synthesis Sperandorum (Letzten Dinge).

7. Assertiones centum ad mentem Doctoris Subtilis ac Mariani Joannis Duns Scoti Ord. Fr. Min. ex universa Theologia selectae a P. Kiliano Kazenberger ejusdem Ordinis. Editio Nova. Ad Claras Aquas 1906, S. IV und 96 in 8^{0}.

Der aus Zellingen in Unterfranken stammende Franziskaner Kilian Kazenberger, später Provinzial der Straßburger Rekollektenprovinz, gest. zu Dettelbach 1750, stellte aus der gesamten Theologie des Skotus 100 Thesen zusammen mit einer kurzen Begründung. Diese wurden öfters als Anhang zur Moral von Patritius Sporer (gest. 1683 zu Passau) veröffentlicht, erschienen auch wiederum separat im Jahre 1881 bei Le Blanc in Limoges. Der Lektor der Theologie P. Dorotheus Cornelisse am internationalen Franziskanerkollegium St. Antonio zu Rom besorgte eine neue Ausgabe, die oben angegeben ist und zwar nach dem Text, welcher in der Venezianer Ausgabe von Sporers Moral bei Nikolaus Pezzana im Jahre 1726 steht. Er fügte noch Fußnoten hinzu. Das Buch ist zur leichteren Einführung in des Skotus Theologie sehr dienlich; es sei bestens empfohlen.

8. Fr. Petri de Aquila Ord. Fr. Min. cognomento Scotelli, B. Joannis Duns Scoti discipuli, Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi edita a Fr. Cypriano Paolini O. F. M. Provinciae Corsicae tom. I—IV. Levanti Conv. SSmae. Annuntiationis, 1907—1909.

Aus dem Titel geht in keiner Weise hervor, daß es nur ein Abdruck ist. Eine Vorrede wird nicht beigefügt; ohne weiteres wird mit dem Text selbst begonnen. Es sollte doch irgendwo bemerkt werden, daß es nur ein Neudruck ist, und welche alte Ausgabe als Vorlage diente, um so mehr, als verschiedene alte Drucke existieren. Jedenfalls stimmt der Druck fast immer mit dem Texte überein, welchen die Ausgabe des bekannten Skotisten Kardinal Sarnano, Venedig 1584, bietet. Die in dieser am Rand gemachten Zitate sind größtenteils mehr oder minder wortgetreu in den Text selbst aufgenommen. Es



scheint aber ein anderer Druck wiedergegeben zu sein. Die Neuausgabe ist sehr zu begrüßen, zumal Peter von Aquila, Skotellus oder der kleine Skotus genannt, die Lehre des Meisters kurz und klar zum Ausdruck bringt. Der Neudruck ist sauber und übersichtlich.

9. Scotus Academicus seu Universa Doctoris Subtilis Theologica Dogmata, quae ad nitidam et solidam Academiae Parisiensis docendi methodum concinnavit R. P. Claudius Frassen Ord. Fr. Min. Provinciae Franciae, S. Facultatis Parisiensis Doctor. Editio nova iuxta correctiones annotationesque ipsius Auctoris in Nationali Bibliotheca Parisiensi asservatas, Romae ex Typographia Sallustiana 1900—1902, tom. 1—12 in 8⁰.

Wie es in der Vorrede des ersten Bandes heißt, hatte noch Frassen selbst eine zweite Auflage seines Buches vorbereitet, wenigstens für die ersten vier Bände; vom Tode überrascht, konnte er aber dieselbe nicht mehr veröffentlichen. Das Manuskript ist zur Zeit in der Pariser Nationalbibliothek, wurde von dem französischen Franziskaner P. Anton de Serent abgeschrieben und dann diesem Neudrucke zugrunde gelegt. Vorher waren schon drei Ausgaben erschienen, nämlich 1672 zu Paris, 1721 zu Rom, 1744 zu Paris. — Wir haben also hier, wenigstens für die ersten Bände, eine wirklich kritische Ausgabe vor uns. Noten werden keine gemacht.

10. Zu gleicher Zeit und in der gleichen Offizin wurde auch das Werk von Hieronymus von Montefortino wieder aufgelegt. Der Titel lautet:

Ven. Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Ord. Fr. Min. Summa Theologica, ex universis operibus eius concinnata, iuxta ordinem et dispositionem Summae Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis per Fr. Hieronymum de Montefortino Provinciae Romanae alumnum. Nova editio. Romae 1900—1902, 6 voll. in 8⁰.

III. Veröffentlichungen, die sich mit Skotus und seiner Lehre im ganzen befassen.

1. Die Theologie des Johannes Duns Skotus. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung von Reinhold Seeberg, Leipzig 1900, S. 705 in 8⁰.

Reinhold Seeberg, der bekannte protestantische Universitätsprofessor in Berlin, zeigt großes Interesse für Skotus, gibt sich nicht wenig Mühe, dessen Lehre nach den Quellen richtig darzustellen. Letzteres ist ihm allerdings nicht immer gelungen, da ja bekanntlich



akatholische Schriftsteller sich schwer in den Gedankenkreis und die Terminologie der Scholastiker hineinfinden. Es ist aber anzuerkennen, daß sich Seeberg diesbezüglich von andern vorteilhaft unterscheidet. Er wird im allgemeinen Skotus gerecht; in anderen Punkten, speziell in der Darstellung der skotistischen Bußlehre, bringt er allerdings nur wiederum die alten Entstellungen und Einseitigkeiten vor (vgl. S. 409 ff.). Es sei nur der Satz erwähnt: „Je weniger Reue, desto sicherer steht das Sakrament da. Bei mehr Reue gerät es in das Schwanken" (S. 410). Den Satz des Skotus, daß die Theologie eine praktische Wissenschaft ist, faßt er ganz falsch im Sinne der modernen protestantischen Gefühlstheologie, die den Nachdruck auf das innere religiöse Erfahren legt, das intellektuelle Moment zu sehr vernachlässigt und so zum Agnostizismus führt (vgl. S. 125, 128 f., 646, 650). Deshalb mußten wir in mehreren unserer Schriften Stellung gegen Seeberg nehmen. In der Einleitung (S. 1—67), welche sich über das Leben, die Persönlichkeit, den Charakter, die Schriften, die Methode, die Bedeutung usw. des Skotus ergeht, finden wir manches Beachtenswerte. Wir lesen da z. B. S. 51: „Ich kenne nicht viele Schriftsteller, die in dem Maße wie Duns auf persönliche Züge in ihren Werken verzichtet haben. Von sich redet er nie, persönlichen Eindrücken und Stimmungen begegnet man bei ihm selten. Er tritt nie anders auf als der von Kopf zu Fuß gepanzerte, von Waffen starrende Ritter der strengen Wissenschaft. Der Wissenschaft gehört sein Herz, das logische Turnier ist seine Freude. Aber wer sich durch all diese Gedankengänge hindurcharbeitet, der wird mit wachsendem Staunen gewahr, wie kein Gegengrund ohne Gegenbeweis und auch guten Gegenbeweis angeführt, und wie kein Gegenbeweis unwiderlegt bleibt, und wie schließlich all die mühsamen dialektischen Kreuz- und Quergänge zu einem einfachen und klaren Gedanken hinausführen, und endlich wie ein starker Geist alle diese Gedanken zusammenhält zur strengen Einheit einer wissenschaftlichen Gesamtanschauung. Duns ist wirklich ein großer Systematiker. Er tut keinen Schritt umsonst und verliert bei keinem Schritt das Ziel aus dem Auge, er weiß immer, was er will." „So wenig Wunder als angeht, so psychologisch verständlich als denkbar, und immer so positiv orthodox als möglich — das sind die Maßstäbe der skotistischen Dogmatik" (52; vgl. auch S. 54 f.).

2. Apologia y Elogio del V. Doctor Sutil y Mariano P. Juan Duns Escoto por el M. R. P. Fr. Querubin de Carcagente, Menor Capuchino etc. Con un Prologo del R. P. Gabriel Casanova O. F. M., Catedratico del Colegio Internacional de S. Antonio en Roma. Tercera Edicion. Valencia 1904, S. XLI und 494 in 8°.

Die Schrift ist namentlich auch gegen den spanischen Domini-



kaner und spätern Kardinal Zephyrin Gonzalez gerichtet; derselbe bezeichnet unter anderm Skotus als den Kant des 13. Jahrhunderts [1]. Es werden verschiedene Irrtümer betreffs des Lebens und der Lehre desselben zurückgewiesen. Dabei wird aber nur wenig auf dessen Schriften selbst zurückgegangen; es werden meistens nur Zeugnisse anderer vorgetragen; die deutschen Namen sind oft bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Nützlicher wäre es gewesen, Skotus selbst reden zu lassen und die angefochtenen Stellen nach dem Zusammenhang vorzuführen und zu erklären.

3. Skotistische Zeitschrift. In unserm 20. Jahrhundert existierte sogar schon eine eigene Zeitschrift, deren Tendenz war, für Skotus und den Skotismus offen und mutig einzutreten. Im Jahre 1903 gründete der französische Franziskaner und Lektor P. Deodat Marie de Basly eine jährlich etwa 20 mal in fol. erscheinende Zeitschrift mit dem Titel: La bonne parole des grands Scolastiques. Revue Scotiste. Wie wir bereits in den FS I (1914) 137 bemerkt haben, wurde im Jahr 1910 der Titel verändert in den: Revue Duns Scot, und wiederum 1912 in den: L'École Franciscaine. Der Inhalt war aber vielfach mehr politischer oder allgemein religiös-kirchlicher als streng wissenschaftlicher oder gar skotistischer Natur. Wir treffen auf Hefte oder Nummern, die den Skotismus kaum berühren, dafür aber um so tüchtiger sich mit Politik beschäftigen, z. B. Nummer 20 der „Revue Duns Scot“ vom 25. Dezember 1911. In dieser Weihnachtsnummer lautet die Überschrift des an erster Stelle stehenden Artikels: „Cuirassés Nécessaires“, d. h. „Neue Panzerschiffe“ gegenüber der Vermehrung der deutschen Flotte. Seit Januar 1912 beschränkte man sich auf rein wissenschaftliche Abhandlungen, fügte aber ein Beiblatt hinzu mit dem Titel: Controverses Doctrinales: Sociales et Politiques. Leider sollte das ganze Unternehmen bald gänzlich eingestellt werden. Am 10./25. Juni 1912 erschien die letzte Nummer. Der Verfasser hatte sich zu viel Arbeit aufgebürdet, gleichzeitig befaßte er sich mit der Herausgabe der Capitalia Opera Scoti, wovon bereits die Rede war. Um diese fortsetzen zu können, beschloß er, seine Zeitschrift eingehen zu lassen. Wenn uns nüchternen Deutschen auch gar vieles an derselben sonderbar anmutet oder überschwenglich vorkommt — der Herausgeber war eben ein Franzose und schrieb zunächst für Franzosen —, so ist doch sehr zu bedauern, daß sie nicht mehr erscheint; es hätte sich aus ihr noch etwas machen lassen. — Auf alle einzelnen wirklich skotistischen Artikel nach Inhalt und Wert kann hier der Kürze halber nicht näher

[1] Historia de la filosofia, seg. ed. tomo seg. Madrid 1860 p. 305: „En suma: Escoto es el Kant del siglo XIII.“ Gegen Gonzalez schrieb schon der spanische Franziskaner Manuel Malo: „Defensa filosofico-teologica del V. Doctor Sutil y Mariano Fr. Juan Duns Escoto.“ Orihuela 1889.



eingegangen werden. Von den früheren Jahrgängen wollen wir ganz absehen, zumal der Herausgeber dasjenige, was er daselbst vortrug, in den späteren meistens wiederholte, wenn auch in anderer Form oder unter neuen Titeln oder in andern Schriften, wie in den „Grandes thèses catholiques", von denen wir unten sprechen werden, oder in den Vorreden zu den Capitalia Opera Scoti. Aus dem Jahrgang 1911 (Revue Duns Scot) sei erwähnt der mehrere Nummern durchziehende Artikel „Le vrai motif de l'incarnation"; derselbe stimmt im allgemeinen mit dem zweiten Band der „Grandes thèses catholiques" (Pourquoi Jésus-Christ?) überein. In n. 14 finden wir einen Aufsatz: „Les positions de Scot contre le modernisme économique" (d. h. gegen Wucher); daselbst werden auch die früheren Abhandlungen: „Duns Scot contre l'agnosticisme", „Duns Scot contre l'immanentisme" usw. zitiert. In n. 16 f. begegnet uns ein Aufsatz: „L'univocité de l'être" von Seraphin Belmond, worüber unten Näheres. Der beste Jahrgang ist der von 1912 oder der letzte, leider unvollständige, welcher den Titel führt: L'École Franciscaine. In n. 1 finden wir einen Artikel „Vers Duns Scot", Schilderung der neuesten skotistischen Studien. In den folgenden nn. wird die Erörterung: „Le vrai motif de l'incarnation" fortgesetzt, ebenso die genannte Abhandlung Belmonds. In n. 4—9 findet sich eine längere Abhandlung: „A un tournant de la Scolastique"; dieselbe verbreitet sich über Scholastik und Skotismus im allgemeinen. Der Artikel „M. de Wulf et l'école franciscaine" (n. 6 ff.) bespricht die 4. Auflage der Geschichte der Philosophie des Mittelalters des bekannten belgischen Neuthomisten M. de Wulf. In der letzten Nummer gibt P. Deodat einen Überblick über das elfjährige Bestehen seiner Zeitschrift, kündigt das Aufhören derselben an, nimmt von seinen Lesern Abschied. In der genannten Besprechung der Schrift M. de Wulfs wird speziell des Skotus gedacht und vorgelegt, was daselbst über dessen Leben, Schriften und Lehren vorgetragen wird. Hiermit ist auch angedeutet, daß so manche Artikel unserer Zeitschrift nur Extrakte aus anderen Schriften sind.

4. Duns Skotus. Von F. Diekamp (Kirchliches Handlexikon, herausgegeb. von M. Buchberger, München 1907, I 1201 f.).

Nur kurze Notizen über Leben, Werke, Lehre, Literatur. Im allgemeinen richtig.

5. Duns Skotus. (Répertoire des sources historiques du moyen-âge par Ulisse Chevalier; Paris 1905, nouvelle édition, I, Sp. 1249 f.).

Ziemlich reichliches Verzeichnis der älteren Literatur.

6. Duns Scot John. In: The Encyclopaedia Britannica, volume VIII, Cambridge 1910, S. 683.

Der kurze Artikel ist mehr allgemein gehalten, enthält manche ungenaue Angaben, z. B. daß das thomistische System sich dem Pantheismus nähert, hingegen das skotistische dem Pelagianismus.

7. „Duns Scot" von P. Raymond, französischem Kapuziner. In: Dictionnaire de Théologie Catholique IV, Paris 1911, 1865—1947.

Der Artikel ist sehr ausführlich und reichhaltig, im allgemeinen auch sehr gut. Zuerst wird eine Biographie des Skotus geboten; Neues wird dabei nicht vorgelegt, so manches bleibt zweifelhaft wie zuvor. Hierauf werden die Schriften aufgezählt und kurz besprochen im Anschluß und in der Reihenfolge von Waddings Gesamtausgabe, Lyon 1639. Sodann wird auf die Lehre des Skotus eingegangen und zwar nach den einzelnen Gesichtspunkten, wie Notion de la théologie, La révélation, L'Église, Dieu, und zwar Existence de Dieu, Concept essentiel, Les perfections divines en général, Les perfections divines en particulier; dabei werden wiederum die einzelnen Eigenschaften Gottes für sich allein betrachtet, wie Immutabilité, Éternité usw. Ähnlich bei der Trinität, Schöpfungslehre usw. Es werden die wichtigsten Stellen bei Skotus wenigstens zitiert, manche auch kurz angeführt. Auf die Philosophie wird nicht eigens eingegangen; der Verfasser schrieb eben für ein theologisches Lexikon. Am Ende Sp. 1942—1947 finden wir eine sehr reichhaltige Bibliographie, und zwar wird hier wiederum in besonderen Abschnitten die Literatur angeführt, sofern sie sich bezieht auf des Skotus Leben, Schriften, philosophische und theologische Lehre; es werden die philosophischen und theologischen älteren skotistischen Schriftsteller angeführt mit Titeln und Ausgaben ihrer Werke. Zuletzt wird die neuere Literatur vorgelegt, geordnet nach den einzelnen Ländern; darunter finden wir auch viele Aufsätze aus Zeitschriften. Die Angaben sind ziemlich erschöpfend. Aus dem ganzen Artikel kann man viel lernen; seine Lektüre sei bestens empfohlen.

8. „Duns Scotus." „Scotism and Scotists." Von P. Parthenius Minges (The Catholic Encyclopedia V. S. 194 bis 199; XIII. S. 610—613).

In dem beschränkten Raum, der von der Redaktion der genannten Zeitschrift zur Verfügung gestellt wurde, ist eine kurze Darlegung des Skotus Leben, Werke, Lehre, Bedeutung geboten; ähnlich betreffs des Skotismus und der Skotisten; von letzteren werden die wichtigsten aus den einzelnen Jahrhunderten erwähnt; es wurde nur die bedeutendste neuere Literatur angegeben.

9. Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen. Theologie und Philosophie nach Duns Skotus, dargelegt von P. Parthenius Minges O. Fr. Min. Dr. Theol. et Phil.,



Mitglied der bayrischen Franziskanerprovinz. In: Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, herausgegeb. von Dr. A. Ehrhard und Dr. J. P. Kirsch. VII. Bd. 4./5. Heft. Paderborn 1908, S. XII nnd 204.

Gegen verschiedene falsche Auffassungen von seiten Erdmanns, A. Dorners, Haffners, Schwanes, Chamberlains, Kahls, Seebergs usw. bespricht das 1. Kapitel das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Skotus im allgemeinen. Das 2. Kapitel betrachtet die Theologie als Wissenschaft bzw. als praktische Wissenschaft, das Wesen des Glaubens, das Verhältnis des Skotus zu Kant. Das 3. Kapitel ergeht sich über die natürlich erkennbaren Wahrheiten oder die sogenannten praeambula fidei. Die einzelnen Kapitel sind wieder in verschiedene Thesen oder Abschnitte eingeteilt. Der Kürze halber erwähnen wir dieselben nicht.

10. Deodat Marie de Basly — Le B. Duns Scot et le Statut Catholique de la pensée à l'Université de Paris, Conférence donnée à l'Institut Catholique de Paris, le 12 maii 1909 — Edité par Bonne Parole, Havre, Pag. 154 in 8^0.

Eine Zusammenfassung von Gedanken, die wir in verschiedenen Artikeln auch in der Bonne Parole finden. Speziell wird gezeigt, daß Skotus kein persönlicher Gegner des hl. Thomas ist, sondern rein sachlich vorgeht. Die Päpste hätten mit ihrer Lobpreisung und Empfehlung des Aquinaten nicht alle einzelnen Lehren desselben approbiert. Es wird dann der berühmten Disputation des Skotus vor der Sorbonne über die Unbefleckte Empfängnis im Jahre 1308 (nach andern 1304, 1305 oder 1307) gedacht. Neue Beweise werden nicht vorgelegt.

IV. Vergleiche des Doctor Subtilis mit anderen Autoren oder wissenschaftlichen Richtungen.

1. Saint Bonaventure et Duns Scot. Von F. René de Nantes O. M. C. (Études Francisc. VII. 1902, S. 155—168).

Der Artikel handelt über die Scholastik, Bonaventura, Skotus und seine Schule im allgemeinen. Ein Vergleich zwischen den letzteren oder zwischen der sogenannten alten und neuen Franziskanerschule wird nicht geboten. Bemerkenswert ist die Notiz (S. 166), daß in der Blütezeit der Scholastik sich in Rom, Paris, Coimbra, Salamanka, Oxford, Köln, Mainz und Löwen Lehrstühle für die Lehre des Skotus befanden, und daß man mehr als 2000 Autoren zählt, welche die Ideen des Skotus in Philosophie und Theologie adoptierten oder kommentierten, daß auch die Päpste Alexander V. und Sixtus IV. den Skotismus lehrten usw.

2. De S. Bonaventure à Duns Scot. Von P. Desbuts. In: Annales de philosophie chrétienne, 82. année, Paris 1910, S. 130—150; 225—248.

Der Verfasser ist modernistisch angehaucht. Er handelt von den Gottesbeweisen bei Bonaventura und dem hl. Thomas. Ersterer wird sehr gelobt, weil er nicht wie letzterer streng syllogistisch vorgehe und Gottes Existenz vermittelst der Außenwelt beweise, sondern vom Innern heraus oder aus dem ganzen Leben der Seele; diese augustinische Methode des Mystikers Bonaventura übertreffe an Gewißheit die streng wissenschaftliche des Logikers Thomas. Dieser wolle Gottes Dasein und Wesen beweisen und darlegen aus Begriffen, die von der Sinneswelt abstrahiert sind; das gehe aber nicht, wie später Kant gezeigt habe. Skotus habe diese Gefahr gesehen; daher rühre seine Kritik an dem Aquinaten. Hiermit schließt die Erörterung. Dazu sei kurz bemerkt: Über die Gottesbeweise Bonaventuras ist schon anderswo gründlich gehandelt worden. Gewiß bietet derselbe die sogenannten mystischen Beweise; er hat aber auch andere, ähnlich wie Thomas, ausgehend von der Betrachtung der Geschöpfe. Sicherlich übt Skotus auch an den Gottesbeweisen des englischen Lehrers Kritik, aber auch er sagt gar oft, daß unsere Gotteserkenntnis nur aposteriorisch ist, gründend auf der Betrachtung dessen, was Gott geschaffen hat. Auf das Nähere kann hier nicht weiter eingegangen werden.

3. Escoto y Santo Tomás. Von Fray Norberto del Prado O. P. In: La Ciencia Tomista, Madrid, Anno V. 1914, num. 25, S. 5—29.

Am Ende verheißt der Verfasser eine Fortsetzung des Artikels; deshalb wollen wir zuerst das Ende desselben abwarten und wollen später auf das Buch zu sprechen kommen.

4. Ossuna et Duns Scot ou la mystique de Saint François. Von Fr. Michel-Ange Cap. In: Étud. Francisc. XXII 1909, S. 607—634; XXIII 1910, S. 293--311, 424—443; XXIV 1910, S. 266—288, 387—409, 554—565, 630—645; XXV 1911, S. 169—190.

Es wird weitläufig erörtert, daß der spanische Franziskaner Johannes von Villaseñor, mit dem Ordensnamen Franz von Ossuna, der durch seine Schriften so großen Einfluß auf den Geist und die literarische Tätigkeit der heil. Theresia hatte, ganz von skotistischen Ideen durchdrungen war. Somit kommt der Skotismus, speziell dessen Gottesbegriff, in der Mystik der heil. Theresia so recht zum Ausdruck, vgl. XXII S. 607, 609. Unter anderem lesen wir XXIII S. 306: „Et la

Divinité, Ossuna la conçoit absolument à la façon scotiste." Die Abhängigkeit Ossunas vom Skotismus wird gezeigt durch einen Vergleich vieler Stellen seiner Schriften mit entsprechenden bei Skotus selbst oder bei vielen Skotisten wie Boyvin, Macedo, Poncius, Frassen, Tataretus, Smissing, Stumelius usw.

5. La philosophie critique de Duns Scot et le criticisme de Kant. Von Fr. Raymond O. M. C. In: Étud. Francisc. XXII 1909, S. 117—127, 253—265, 535—547, 659—675.

Im Anfang dieser schönen Erörterungen wird darauf hingewiesen, daß nicht selten auch von katholischen Schriftstellern Skotus als Vorläufer Kants hingestellt wird. Wie wir bereits gesagt haben, nennt Kardinal Gonzalez mit nackten Worten denselben den Kant des 13. Jahrhunderts. Andere tun dies mehr verblümt wie die Dominikaner Claverie und Gardeil, der bekannte Löwener Professor M. de Wulf. Gegen diese zeigt nun unser gelehrter Kapuziner, daß Skotus und Kant keine Prinzipien, keine Folgerungen miteinander gemeinsam haben, überhaupt einen verschiedenen Standpunkt einnehmen. Dies wird im einzelnen gezeigt betreffs der Sinneserkenntnis, der Vorstellungen von Raum und Zeit. Skotus huldigt hier im Gegensatz zu Kant einem Aposteriorismus (S. 127). Infolgedessen ist die ganze Erkenntnislehre auf einem andern Fundamente aufgebaut.

„Duns Skotus und Kant können einander nicht begegnen, weil sie die Vernunft nicht unter dem nämlichen Gesichtspunkte betrachten" (264). Die Philosophie Kants ist eine aprioristische Philosophie, führt deshalb zum Relativismus, Subjektivismus und metaphysischen Skeptizismus (535). Anders bei Skotus. „In der Kriteriologie wie in der Ideologie haben die skotistische und kritizistische Philosophie keinen Berührungspunkt, keine Ähnlichkeit, keine Verwandtschaft. Während der kantsche Apriorismus zum Relativismus, Subjektivismus und metaphysischen Skeptizismus führt, bleibt Skotus auf dem Boden des Absoluten, des Objektiven und des Dogmatismus feststehen" (547). Der scharfe Gegensatz zeigt sich auch auf moralischem Gebiete. Der Primat des Willens ist bei Skotus anders zu verstehen als bei Kant (668). Die Existenz der Seele, des zukünftigen Lebens und Gottes sind bei letzterem nur Postulate der praktischen Vernunft, bei ersterem werden diese und andere Wahrheiten bewiesen (672). „Somit autorisiert nichts die offenen oder versteckten Anklagen derjenigen, welche sich anmaßen, die leitenden Gedanken und Prinzipien des Skotus mit denjenigen Kants zu identifizieren. Es besteht ein Abgrund zwischen dem Denken des scholastischen Philosophen und dem des deutschen Kritikers" (675). Die einzelnen Sätze werden mit Zitaten aus Skotus belegt, eingehend erörtert und bewiesen.



6. Duns Scot et le modernisme. Von Fr. Raymond O. M. C. In: Études Francisc. XXIX 1913, S. 5—24, 113—130.

In der Revue Thomiste (Juillet—Août 1912) in einem Artikel: „La scolastique et le modernisme“ führt T. Richard unter anderm die Idee durch, daß die skotistische Schule, weit entfernt davon, sich dem Modernismus siegreich entgegenstellen zu können, ihm vielmehr verbündet ist. Gegen eine solche unglaubliche Behauptung tritt P. Raymond mit Recht energisch auf. Er zeigt, daß die skotistischen Lehren — dem Willen gebühre der Primat, die Theologie sei eine praktische Wissenschaft usw. — mit dem Modernismus nichts zu tun haben. Es wird dann noch erörtert, daß auch die Scholastik des Skotus rationell und objektiv ist und der katholischen Überlieferung entspricht geradeso wie die des heil. Thomas, ebenso die Methode. — Gegen Richard wendete sich auch P. Seraphin Belmond: Lettre ouverte à M. le Directeur de la „Revue Thomiste“ XXVIII, 1912, S. 387—390.

V. Erörterungen über den Neuskotismus oder das Wiederaufblühen des Skotismus.

1. Pour la diffusion et la défense des doctrines de Duns Scot. Fr. Raymond O. M. C. In: Études Francisc. XXII, Paris-Couvin 1909, S. 205—210.

Es wird über die moderne skotistische Literatur gehandelt, speziell über die Schriften von P. Deodat Marie de Basly, P. Marian Fernandez Garcia, P. Parthenius Minges. Dazu vgl. auch von demselben Verfasser in dem nämlichen Études 1914, XXXI S. 85ff.: „Docteurs Franciscains et Doctrines Franciscaines“, speziell Nr. II „Duns Scot“, S. 87—92.

2. Vers Duns Scot. Von Fr. Raymond O.M.C. In: Études Franciscaines XXVII 1912, S. 5—14.

Der Verfasser weist wiederum kurz auf die moderne skotistische Literatur hin, auf Schriften von P. Marian Fernandez Garcia, P. Deodat Marie de Basly, auf einige Artikel von P. Seraphin Belmond in der Revue de philosophie, auf die Rivista di filosofia neo-scolastica usw. und schließt mit den Worten: „Tous les faits que j'ai rappelés, au cours de ces pages, accusent, à n'en pas douter, une marche en avant de la pensée contemporaine, vers Duns Scot.“

3. Une étape nouvelle dans la conception de la philosophie scolastique. Von Fr. Raymond O. M. C. In: Études Franciscaines XXVII 1912, S. 578—587.

P. Raymund führt aus, daß auch der bekannte Löwener Professor und Neuscholastiker M. de Wulf in den drei ersten Auflagen seiner Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, geradeso wie



andere Autoren fast nur Thomas kennt, die übrigen Scholastiker nur als unbedeutende Vorläufer und Nachfolger oder als unglückliche Rivalen und Gegner darstellt, speziell Skotus. In der 4. oder letzten Ausgabe sah aber Wulf diesen Fehler ein, sein Urteil änderte oder doch mäßigte er auf Grund der verschiedenen Arbeiten, welche in neuester Zeit über Skotus erschienen: „Il utilise surtout les études remarquables du P. Parthenius Minges O. M., publiées en Allemagne" (S. 582). Wulf kenne ohne Zögern an, daß die skotistische Synthese nur eine „nuanciation" der großen scholastischen Synthese sei und im Grunde mit dem Thomismus die Prinzipien gemeinsam habe (S. 582). Dies wird nun näherhin dargelegt. — M. de Wulf hat zudem dies noch eigens erklärt in einem kurzen Artikel mit dem Titel: „Vers Duns Scot" (Revue Néoscolastique de philosophie, Louvain 1912, S. 136), wo er ausdrücklich hervorhebt, daß der heil. Thomas und Skotus hinsichtlich der Prinzipien übereinstimmen: „Il est incontestable, que les deux grands génies du XIIIe siècle finissant s'accordent sur les principes organiques de la scolastique."

4. Zum Wiederaufblühen des Skotismus. Von P. Hubert Klug O. M. C., in Sterkrade. In: Pastor Bonus 1913, S. 270—286.

5. Das Wiederaufblühen des Skotismus in Frankreich. Von P. Christian Pesch S. J. In: Stimmen aus Maria-Laach 1912, 83. Bd., S. 149—159.

6. Über diese beiden letzten Artikel haben wir referiert in unserm Aufsatz in den F. S. I (1914) 137—164: „Zum Wiederaufblühen des Skotismus." Wir verweisen hier auf denselben.

(Fortsetzung folgt.)



Ansprachen des Fr. Oliverius Maillard an die Klarissen zu Nürnberg.

Von P. Max Straganz O. F. M.

Das Klarissenkloster in Nürnberg, mit dessen Bürgerschaft es so innig verwuchs, daß es als Hauskloster der freien Reichsstadt genannt zu werden verdient [1]), ist wie so manch andere klösterliche Gemeinde aus einer Vereinigung von Reuerinnen hervorgegangen. Sie nahm nach den Aufzeichnungen des Seelbuches der Schwestern durch Bemühen der Priorin Kunigundis Vörchtlin (Forchtel) unter Zustimmung Papst Nikolaus' III. die Regel der hl. Klara an. Zur Einführung der Regel berief man Schwestern aus dem Kloster Söflingen bei Ulm. Ihr Eintritt in die Klausur der neuen Pflanzung der „dominarum pauperum" wird von der Haustradition auf den „Sontag Circumdederunt IV Kal. Febr. 1279" angesetzt, was sich mit anderen Belegen deckt [2]).

Das Los aller Menschlichkeit, der Rückschritt im Aufwärtsstreben nach den Höhen der Gottseligkeit, blieb auch St. Klara in Nürnberg nicht erspart. Doch erhob es sich wieder aus zeitweiliger Abweichung vom Ideal in der Mitte des 15. Jahrhunderts, als die monastische Reformbewegung in Deutschland einsetzte, eine Bewegung, mit der die Namen Nikolaus von Kusa und St. Johannes von Kapistran unlöslich verknüpft sind. Am 24. Juli 1452 besuchte der hl. Johannes von Kapistran das St. Klarakloster in Begleitung mehrerer Mitbrüder und angesehener Bürger der Reichsstadt. Zu der im Speisesaal versammelten Schar der Geschleierten sprach der Heilige über das Wort des königlichen Dichters der Vorzeit: „Vovete et reddite Domino Deo vestro [3]), hortans", erzählt der Chronist Glaßberger [4]), „omnes sorores ad perseverantiam regularis observantiae et ut imitentur primiceriam matrem suam sanctam Claram." Am nächsten Tage vollzog sich der letzte Schritt des Konventes im Anschlusse an die Observanz. Darauf war von seiten der Minderbrüder des zur Observanz übergetretenen Nürnberger Klosters ebenso hingearbeitet worden, wie von der Äbtissin

---

[1]) Vgl. im allgemeinen Binder, Charitas Pirkheimer II 11 f.

[2]) Würfel, Nachrichten zur Stadt- und Adelsgeschichte Nürnbergs II 820. Glaßberger. In: AF II 91: „circa Festum Epiphaniae." Vgl. Eubel, Gesch. der oberdeutschen (Straßburger) Minoritenprovinz 230 Anm. 133. Schw. Barbara Freydungin, die 1455 bei Einführung der Reform im Brixener Klarissenkloster Äbtissin wurde, schreibt in einer von ihr angefertigten Hschr.: „Do man zelt von cristus gepurt tausent jar zweihundert jar vnd achzih jar wart sant clarern orden hie zu nurnberg angevangen, do man las quarto kalendas Februarii an dem suntag circum dederunt." Cod. S. 13 (früher in Brixen, nun) im Franziskanerkloster Hall.

[3]) Ps 75, 12. [4]) AF II 341.



Klara Gundelfingerin (1450—1460)[1]. Der Konvent begab sich „zu einem Zaichen rechter bestetigung der heilligen observantz“ unter den Gehorsam des jeweiligen Oberen der vor kurzem neu errichteten Straßburger Observantenprovinz. So ward St. Klara in Nürnberg zum Ausgangspunkt für Neubelebung anderer Schwestergemeinden der „dominarum pauperum“. Wir werden gewiß nicht fehlgehen, wenn wir Wort und Beispiel, Gebet und Opfer des geistes- und wundermächtigen Gottesmannes von Kapistrano an diesem Werke der Erneuerung einen bestimmenden Einfluß zuschreiben.

Wiederholt ward den Schwestern von St. Klara der Besuch der Generalvikare, ihrer und der ultramontanen Observantenfamilie höchsten Oberen, zuteil. Unter ihnen scheint keiner im Gedächtnisse des Hauses so in Erinnerung geblieben zu sein, wie der Generalvikar Fr. Oliverius Maillard. Der redegewaltige Franzose[2]) stand wiederholt an der Spitze der ultramontanen Observantenfamilie. Zum ersten Male wurde er auf dem Pfingstkapitel (3. Juni) 1487 zu Toulouse als Generalvikar gewählt. Vorher war er Provinzial (= Vikar) von Aquitanien. Glaßberger nennt ihn bei dieser Gelegenheit „vir doctissimus, sacrae theologiae professor, sermone et praedicatione famosissimus atque in tota Gallia celeberrimus“[3]). Im folgenden Jahre 1488 treffen wir ihn zu Nürnberg. Er präsidiert mit dem Provinzvikar Fr. Johannes Altpart (1487—1490) dem Provinzkapitel der Argentina. Eine feierliche, großangelegte Disputation findet statt; Fr. Oliverius greift selber in das wissenschaftliche Turnier ein. Zu Ehren der Gäste öffnet der Rat der Reichsstadt seinen Heiltumschatz zur öffentlichen Verehrung in der Kirche des Hospitals. Wiederholt verkündet Fr. Oliverius während des feierlichen Gottesdienstes in Latein den Gläubigen Gottes Wort. Der Provinzial überträgt den Zuhörern die unverständlichen Worte in die heimischen Mutterlaute. Obwohl die wenigsten des Predigers Rede verstehen wirkt doch die machtvolle Persönlichkeit Fr. Olivers so ergreifend auf Herz und Gemüt der Gläubigen, daß nach dem Zeugnisse des Zeitgenossen Glaßberger „(quamplures) nunquam sic tacta, liquefacta sic corda et lumina ab aliquo sermone reportasse devotionemque sensisse“[4]). Für den Charakter des Generalvikars ist auch der Umstand bezeichnend, daß er auf diesem Kapitel von neuen Statuten und Ordinationen Abstand nahm, „ne pusillorum animos illaquearet“[5]).

Im Jahre 1490 ging die Leitung der Observantenfamilie über auf Fr. Johannes Crohin (zum dritten Male). Ein Triennium später wurde

---

[1]) Sie starb „an s. agata abend (4. Febr.) im (MCCCC)LXVI jar“ meldet das Totenbuch des Hauses. Würfel II 933.

[2]) Das Buch von Samouillan, Oliv. Maillard, sa prédication et son temps (Bordeaux 1891) steht mir nicht zur Verfügung.

[3]) AF II 502. Vgl. W XIV 422.

[4]) AF II 505. [5]) A. a. O.



(26. Mai 1493 zu Florençac) neuerdings Fr. Oliverius damit betraut [1]. Wenige Wochen später (18. August) hielt er mit dem Provinzvikar Johannes Lindenfels das Kapitel der Argentina zu Kaisersberg ab. Dabei wurde unter Olivers besonderem Einflusse („ad hoc multum cooperante et inducente") Fr. Kaspar Waler (Waller), ein Mann „von aigensinnigen Affter-Geist vnder den gleissnerischen Glantz einer wollgefallenden Heyligkeit", wie ihn Fortunat Hueber kräftig zeichnet [2], an die Spitze der Provinz berufen. Waler hatte Oliverius und die Kapitularen durch die heuchlerische Maske eines Eiferers für die Reinheit der Regel über seinen Eigensinn und Ungehorsam hinweggetäuscht; „nam" sagt Glaßberger, „vasamentum erat malitiae"; die Folge hat das Verdikt des Chronisten bestätigt [3]. Doch hat der Unruhige später durch ein tadelloses Ordensleben sein Unrecht gesühnt. Er starb 1502, in die kölnische Provinz transferiert, im Konvente von Koblenz, nach den Worten des Provinzchronisten Fr. Adam Burvenich „nicht ohne Zeichen der Heiligkeit" [4].

Das Amt des Generalvikars, das Oliverius 1496 abgegeben, wurde ihm auf dem Kapitel zu Mecheln am 19. Mai 1499 ein drittes Mal übertragen; Glaßberger gibt ihm bei der Nachricht der Wahl den Ehrentitel „cultor ipse sanctae Trinitatis" [5]. Oliverius präsidierte am 14. Juni 1501 dem Provinzkapitel der Argentina zu Pforzheim. An die Versammlung schloß sich in der Ordenskirche zu Heidelberg eine feierliche Disputation an. Bei diesem stürmischen Geisteskampfe erwies sich Oliverius als einen gleich unerschrockenen Kämpen für den Ehrenvorzug der Gottesmutter wie der vom Hl. Stuhl seinem Orden verliehenen Rechte [6].

Am 15. Mai 1502 erhielt Oliverius zu Albi den Provinzvikar von Aquitanien, Fr. Martin Boulier, zum Nachfolger. Wenige Wochen später, am Feste des hl. Antonius v. Padua (13. Juni), schied Oliverius' Seele zu Toulouse aus dieser Zeitlichkeit. „Vir", schreibt Glaßberger, „sanctitate et doctrina tam scholasticae quam declamatoriae in cancellis coram clero et populo incomparabilis, sacrae familiae et observantiae regularis indefessus observator et propugnator, usque in hanc horam multis signis et miraculis coruscans" [7]. Im Kapitelhause des Konventes Maria von den Engeln bei Toulouse fand, was an ihm

---

1) A F II 510. 2) Dreyfache Chronikh 507 f. 3) A F II 510.

4) Vgl. Schlager, Beitr. zur Gesch. der Kölner Franz.-Ordensprovinz 133. A F II 515–517.

5) A F II 521. Über des Oliverius Anteil an der Aussendung von Minderbrüdern in die neuentdeckten Länder zur Predigt des Evangeliums finden sich bei Glaßberger interessante Nachrichten. A F II 525 f.

6) A F II 526 f.

7) A F II 530. Zum Jahre 1505 bemerkt Glaßberger: „Nunc autem crebris miraculis coruscare non desinit." A F II 535.



sterblich, die letzte Ruhestätte. Über Erlaubnis des Generalkapitels zu Barcelona i. J. 1508 wurde sein Leib aus dem bisherigen Begräbnis in eine ihm zu Ehren neu errichtete Kapelle übertragen [1]).

Über die Beziehungen des Oliverius zu St. Klara in Nürnberg unterrichten zwei Stellen im Totenbuche des Klosters: „Der allerwürdigist Vater Oliverius Mayllardi, ist III mal vicarius generalis gewest. Er hat vnser convent XII mal heimgesucht, mit aller vetterlichen trew, gunst vnd fůderung, obiit zu thalaß anno Dni MVcIII(!), an sant Anthonius tag von padua; cuius anima requiescat in abisso benedicte Trinitatis" [2]). „Anno Dni MV jm ersten hat der Erwirdigist andechtig vater Oliverius maillardi, da er das dritmal Generalis vicarius war, vnsern Convent mit besundern vetterlichen trewen in die pruderschafft genummen vnd tailhafftig gemacht der guten werk aller seiner vnterthan jn den dreyen orden vnsers heiligen vater sant Francisci, dasselb bestetigt mit seiner aygen hand gescherfft vnd mit signet seins Generalats. Dieses ist geschehen vnter der wirdigen mutter Helena meichsnerin" [3]). Es ist der Natur eines solchen Besuches entsprechend, wenn der höchste Ordensobere an die nach Vollkommenheit ringende und kämpfende Jungfrauenschar Worte der Erbauung und Ermunterung richtete zum Ausharren im geistlichen Streite um die Krone der Herrlichkeit. Drei solcher Ansprachen nebst einem Briefe ähnlichen Inhalts sind mir bisher bekannt geworden. Eine undatierte findet sich Cod. germ. 4439 der Münchener Staatsbibliothek (48v—50v) [4]). Ihre Mitteilung verdanke ich der liebenswürdigen Güte meines Mitbruders P. Ulrich Schmidt O. F. M. in München, dem ich an dieser Stelle herzlich danke. Zwei andere nebst einem Briefe enthält eine Miszellaneen-Hschr. religiösen Inhaltes im Franziskaner-Kloster zu Brixen (nun in Hall). Die Hschr. [5]), klein 8°, Papier in mit rotem Leder überzogenem Holzdeckel, zählt 398 (von mir foliierte) Blätter. Der Kodex gehörte einer Klarissin, Schw. Justina Plebin. Am Schlusse der ersten unten mitgeteilten Ansprache Fr. Oliverius' findet sich in Rot die Notiz: „meiner mvmen Justina", am Schlusse des Briefes in gleicher Farbe:

---

[1]) W XV 254. Artur a Mon. Martyr. Francisc. 297. Über Oliverius' Schriften vgl. WSS 320.

[2]) Würfel II 926.

[3]) Würfel II 838. Über den Tod dieser Äbtissin berichtet das Totenbuch: „Anno Domini XVCXXI am Pfincztag vor sant Andreastag apostoli (28. Nov.) do starb die Ersam Mutter helena meichßnerin, die XXX jar Abtissin (1488—1503) vnd priorin was gewest, vnd was LXXXIII jar alt vnd ligt vnter dem ersten stein pey der capelle." Würfel II 894.

[4]) Vgl. A. Schmidt, P. Stephan Fridolin, ein Franz.-Prediger des ausgehenden Mittelalters 124 f. N. Paulus, Hist.-pol. Bl. CXIII 467 Anm. 5.

[5]) Über die übrigen Teile der mit „das new Jar" betitelten Handschrift handle ich in einer folgenden Arbeit.



„daz gehört meiner lieben mvmen Justina“, f. 25 v „soror nr (?) iustina von plaben“; endlich f. 367 r: soror iustina plebin.“ Eine Schwester dieses Namens starb nach den Aufzeichnungen des Brixener Klosters 1521. Wir dürfen in ihr vielleicht die Besitzerin vermuten. Fr. Johannes Macheysen (Machysen), durch den Fr. Oliverius den Schwestern das Aufmunterungsschreiben zusandte, ist in der Geschichte der Straßburger Observantenprovinz ein oft genannter Bruder. Er taucht hier 1493 vielleicht als Begleiter des Generalvikars auf. 1496 ist Macheysen als Guardian und Diskret von Bamberg und Provinz-Definitor auf dem Kapitel zu Weißenburg [1]); 1505 wird er nach dem schnell erfolgten Tode (27. August) des erst um Mariä Himmelfahrt gewälten Provinz-Vikars Johann Keller am 14. Oktober zu Ulm als dessen Nachfolger gewählt, hält 1507 ein Kapitel zu Ruffach [2]), übergibt am 17. August 1508 zu Ingolstadt dieses Amt seinem Nachfolger Fr. Bartholomäus Wyer [3]) wird Guardian von Nürnberg und bekleidet dieses Amt bis 1515 [4]). Auf dem Kapitel zu Tübingen 1510 und zu Rietfeld 1513 ist er als Diskret seines Konventes und Definitor tätig und wird durch jenes als Discretus discretorum zum Generalkapitel nach Rom bestimmt [5]). Im Jahre 1515 interveniert er mit anderen Mitbrüdern an der Seite des Provinz-Vikars, Fr. Kaspar Schatzgeyer, bei der Reform des Klosters in Freiburg i. Br. [6]). Mit Fr. Kaspar Schatzgeyer begibt sich Fr. Johannes 1517 zum bedeutsamen Generalkapitel dieses Jahres in die ewige Stadt; beide kehren als Generaldefinitoren zurück, und Fr. Johannes wird sodann um Mariä Himmelfahrt (1517) zu München zum ersten Provinzialminister der Observanten-Argentina gewählt [7]). 1520 folgt ihm Fr. Kaspar Schatzgeyer im Amte nach, während er selbst wieder das Amt eines Guardians in Nürnberg übernimmt [8]). Am 10. März 1521 schied seine Seele aus dieser Zeitlichkeit [9]). „Wir klagen um ihn billig“,

---

[1]) AF II 515; Hueber 545.

[2]) Über seine Anordnungen berichtet Glaßberger: „Caveant (fratres) a procurationibus librorum instrumentorumque variorum, abstinerentque fratres a variis scripturis et imaginum impressuris, in melioribus sese occupando exercitiis, videlicet studiis et librorum ligaturae.“ AF II 545. Hueber 546 gibt dies mit folgenden Worten: „welcher (Fr. J. Macheysen) aber seinen Vndergebenen nit Eysen sondern Bücher zu machen vnd zu binden hat anbefohlhen.“ [3]) AF II 546. [4]) Binder, Charitas Pirkheimer 41.

[5]) AF II 551, 553; Hueber 549.

[6]) AF II 555; Hansjakob, St. Martin in Freiburg 29 f. Zur richtigen Beurteilung des Vorganges vgl. Eubel, Geschichte d. oberd. Min.-Prov. 62 u. 277 Anm. 373 und K. Schmitz, Der Zustand der süddeutschen Franziskaner-Konventualen am Ausgang des Mittelalters 22 f. u. m. Ill. Weltgesch. III 108.

[7]) AF II 560; Hueber 552. [8]) AF II 561; Binder 41.

[9]) Im Nekrolog der Straßb. Observ.-Provinz (ed. P. Patritius Schlager AF VI 259 ff) ist sein Todesjahr unrichtig mit 1525 angegeben 264 u. 290.



schrieb (21. März 1521) die Äbtissin von St. Klara, die hochsinnige Charitas Pirkheimer an den damals in Worms abwesenden Konventspfleger Kaspar Nützel, „da wir in geistlichen Sachen viel Lieb und Treu ob 33 Jahren von ihm empfangen haben, während er sich allzeit tapferlich, ersam und tugendlich gegen uns gehalten hat; glaubt nit, daß ich erleben werde, daß wir Erfahrnuß halb seines gleichen überkommen werden. Aber der Wille Gottes tröstet mich, denn ich weiß, daß unser getreuer Gott nichts ohne Ursach und (solches nur) um Besseres willen verhängt. Laßt euch die liebe Seel auch befohlen sein, denn ich weiß, daß er E. Weisheit herzlich geliebt hat. Ach, hätt es Gott gefallen, hätt ich ihn so recht wohl auf unserer Hochzeit mögen haben. Ich hab ihn in geistlichen Sachen, und E. W(eisheit) in zeitlichen als für zwei Säulen gehalten, an die ich mich geleynt hab; die eine ist umgefallen, Gott behüet die andere durch seine Barmherzigkeit“ [1]).

Da Oliverius der deutschen Sprache nicht mächtig war, wurden die an die Schwestern gerichteten Worte zweifellos durch ihren Prediger oder Beichtvater ins Deutsche übertragen. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir diesen Dolmetsch im gefeierten Prediger Fr. Stefan Fridolin erblicken, der seit 1482 mit der Leitung der Schwestern von St. Klara betraut war [2]). Die erste und zweite Ansprache sind zeitlich genau bestimmt: am Freitag vor und Montag nach Mariä Geburt 1493, demnach am 6. und 9. September. Wir haben oben gesehen, daß der Generalvikar in diesem Sommer sich in der Argentina aufhielt; vielleicht stammt auch der Brief (III.) aus dieser Zeit. Über die Datierung der dritten Ansprache lassen sich bestimmte zeitliche Anhaltspunkte nicht gewinnen. Nach der oben angeführten Stelle aus dem Totenbuch von St. Klara hat Oliverius das Kloster zwölfmal besucht.

Die erste Ansprache lehnt sich an das Fest Mariä Geburt an und unterweist die Schwestern über die Vorbereitung zum Empfange des heiligsten Sakramentes und belehrt sie über das Verhalten nach der Vereinigung mit dem Heilande, daß „ir sult allen fleiß daran keren, daß ir den herrn den ir enpfangen habt, nit verliert“, daß sie am Tage der hl. Kommunion sich hüten sollen „vor aller außkerigkeit, magkfaltigkeit, zerstreuligkeit vnd leichfertigkeit“, bleiben in „einigkeit vnd stilligkeit“ und ihn „pitten daz er pei euch woll beleiben vnd sich nimer ewiglich von euch woll scheiden“.

In der zweiten Ansprache bewegt sich Oliverius in einem ähn-

[1]) Binder 42. Über die städtischen Pfleger der Mendikantenklöster vgl. Schmitz 94 f. Eine unvollständige Liste der Pfleger von St. Klara bei Würfel II 930 f. Über Kaspar Nützel s. Binder 135 f.

[2]) Schmidt 15. Die Liste seiner Vorgänger aus der Zeit der Observanz bei Würfel II 928 f.



lichen Gedankenkreis: „o paupercule filie! hebt auf eure herzen und schickt euch zu dem herrn [im hl. Sakramente] und zu seiner genaden." Frägt da eine: „O vater! wie sol ich wissen, ob ich in den genaden gottes sey und wie sol ich mich dar zu schicken?" Der Geistesmann unterweist die Schwestern in Anlehnung an I Jo 5, 8, daß dies geschehen möge „per spiritum devotionis, per aquam compunctionis" und „per sanguinem passionis".

Im „Briefe" fordert Oliverius die Schwestern auf zu steter Vereinigung mit ihrem göttlichen Bräutigam, an den sie alle Kreatur erinnern solle: der lachende Himmel, das Feuer, „lauteres" Wasser; der Chor solle sie gemahnen an den Chor der Engel, der Gang durch das Kloster an das Elend und die Pilgerschaft dieser Zeit. Das Schreiben ist eine Aufmunterung zu einem ununterbrochenen „Sursum corda", dem Hochziel geistlichen Lebens.

Die undatierte Ansprache belehrt die Schwestern über die Bosheit des Bösen von Anbeginn, seine Schliche und Anfechtungen und die Mittel und Wege, wie sie den Schlingen der alten Schlange ungefährdet entgehen können und sich „aller wider wertiger ding diser zeit" nicht verdrießen lassen sollen. Es ist doch nur eine kurze Spanne Zeit, denn „kurtzlich wurd vns der herr erlosen"; dann „wurd vns zu wenig geduncken allez, daz wir hie heten gethun vnd gelitten".

I.

(F. 33 r) Disse ler hat vns geton der aller wirdigist vnd wolsellig vater pater Oliverius Mailardi zv der zeit vicarius generalis am freitag vor natiuitas Marie anno domini MCCCCXCIII.

Transite ad me omnes, qui concupiscitis me; also spriht die sellig kristragend iunkfraw Maria durch den weissen man [1]): trettend zv mir alle jr, die mein begeren, wan wer mich fint, der fint daz leben vnd schopft daz heil von got dem hernn. Zv disser edeln mvter solt ir aller libsten kinder treten durch zwii, daz ist durh betrachtung vnd gepet. czv dem ersten durh betrachtung. in dissem hochzeit der edeln iunkfrawen Maria sult ir betrachten die wirdigkeit disser heilligen muter gotes, welhe ir wirdigkeit vnter got niemant mag begreiffen noch auß sprechen, wan waz grosser wirdigkeit mag sein, denn daz si ist ein tragerin xpi, die vnsern behalter vnd erlösser gezogen, ernert vnd getragen hat. Si ist die Keisserin der himel, die fraw der engel, die mvter aller gnaden vnd parmherczigkeit, der prun dez lebens, von dem wir schopfen daz heil dez hern. disser prun ist lauter, er ist gemein, er ist vnerschopflich. er ist lauter, (f. 33 v) wan kein mossen der sund noch nichts args mocht in si kvmen, wan si war von got mit allen gnaden fvr komen. Disser prun ist auch gemein: niemand ist do von auß gesloßen, wan Maria die selig iunkfraw ist iederman schuldnerin; von ir enpfach wir all genad vmb gnad, niemant slecht si avß. Disser prun zerrint auch nymer: si ist geseczt ein gewaltig schafferin vber die gutter dez herrn, der gewalt ir nimer mer genomen wirt. Waz aber mer von ir zv betrachten ist, dez gibt vnz

[1]) Eccli 24, 26.



vrsach daz heillig ewangelium von dem tag irr gepurt liber generacionis [1]) ihu xpi, daz vns disse edele mvter fur hebt vnter der form eines schonen puchß. Aber zv einem wol geformirten puch gehörn fir aigenscheft. Czv dem ersten, daz es rein gemacht sey von reinem perment; czvm andern, daz es wol geschriben sei; czvm triten, daz es schon illuminirt sei; czvm firden, daz es wol ein gepunden sei. Czv dem ersten ist·diß wirdig puch die sellig mvter gote smaria von zweien reinen pergamenen, daz sint ir heillige sel vnd yr keuscher leib. Diß pergamen ist so rein, daz kein fleck darinen mag sein, Wan es ist gereinigt von dem obersten perment, dem heilligen geist, der sy vber all creatur hat geheilligt (f. 34 r) vnd gereinigt mer dan ein mal yn irr enpfencknus, yn irr gepurt vnd in der enpfencknus xpi; nit daz sy gereinigt sei worden von den sunden, die si gehabt hat hab, sunder si ist fvr kvmen worden, daz si in kein sund mocht fallen vnd daz auch kein vnordenung noch neigung in ir stat mocht haben. Czv dem andern sullen wir betrachten, wie dicz edel puch sogar wol geschriben ist worden von eitteller weisheit, tugend vnd heilligkeit; nach irem son xpo ist si daz war, recht, lebendig puch, in dem wir lessen all tugend. Czv dem dritten mal sullen wir betrachten, wie schon dicz puch illuminirt ist mit ruberick, mit glasur vnd mit gold; die ruberick bedeuttet den anliegenden smerczen, daz swert herrn simeonis, daz auß irem herczen nye kam, daz si hat gemacht die großten klegerin dez leidens xpi, die auf erden ye ist gewest. Sy ist auch illuminirt gewessen mit lasur; die bedeut, daz si in ir hat gehabt die freud der ewigen selligkeit, wan si ist gewest ein lustlichs paradeis vol aller tugend vnd genaden, so si doch den herrn ihm, der do ist daz war himellisch paradeis, pei ir hat gehabt, der vyll hat gesagt von dem reich gottes. Item si ist auch illuminirt mit gold; daz bedeut die grossen uolkvmen, inprunstigen (f. 34 v) lieb, die si hat ghabt zv got, mit dem si gancz veraint ist gewest. Disse dinck betrachten pringen eittel materi vnd auch zv irem nechsten; disse dinck betrachten pringen eittel materi der gnaden vnd andacht. Czvm firden sollen wir betrachten, wie wol dicz puch ein puntten ist, daz es niemant zerprechen mag vnd das die grosse gnad, die ir got getan hat in yrer gnaden reichen auffart; vnd iezen sider her lebt vnd regnirt si ewiglich in follen freuden. wan alz si irem lieben sun hie in zeit pei ist gestanden, do der hing an dem h. creucz in totes nöten, also siczt si nv dort zv seiner rechten handt in ewiger glori. Daz ander, do mit wir zv dissem prunen diß heils zv der werden muter gotes Maria sullen flichen, ist andechtigs gepet. wan si ist vnser nechste hofnvng nach irem liben sun xpo; si ist vnser sichere zv flucht, zv der wir in allen notten sullen flichen alz kinder zv irr getreuen muter. Mit allem sullen wir si pitten vmb allez, daz vnz not ist zv sel vnd leib, sunder auch fur al andere menschen, die wir lieb haben vnd den wir sein schuldig sind vnd die vns befolchen sind vnd fur die gemeine heillige kristenheit. Waz denn ein kind von der werden muter gotes pitt, des wirt es on zweiffel gewert, wen es echt (F. 35 r) in dem gepet volhart; Wan ye niemant vngewert von disser selligen muter gots mag gin. Nv furpas aller liebsten kinder vnd paupercule filie sult ir mercken, was gvt dar zv ist, daz ir auf dicz zv kunftig hochzeit vnd sust alzeit eurn behalter vnd erlosser wirdiglich in dem heilligen sacrament zv euch mugt enpfachen. Darzv sind vj

[1]) Mt 1, 1 f.

dinck not; czwei vor, ee man zv gangen ist, czwei im zv gang, czwei nach dem alz man zv gangen ist. Wer zu dissem sacrament wil gen, dem ist not, daz er mit reinigkeit zv gang. ist aber iemand auf erden, der mit reinem herczen sol er zv gan, so sult ir es sein fur ieder man ewrs geistlichen stands halben. Czv disser reinigkeit sind vor dem zvgang not zwei dinck: purgatio et cessatio, reinigung oder puß der sunden vnd avf hörn von den sunden. Czv dem ersten sol man die sunden pussen, also daz man mit keiner todt sund wissiglich dar gang, auch teglich gepresten sol man peichten vnd doch zv vil scrupelei, anfechtung vnd fantasey nach dem rot eins pescheidens peichtvaters hin legen; vnd so niemant ist so heillig vnd rein, er sei noch mer zv reinigen, so ist diß h. sacrament gut zv der reinigung. Recht alz man einen, der krank ist gewest, purgiert vnd im gutlich tut, daz er kraft enpfach, also ist daz h. sacrament ein arczeney, die nach dem fall der sunden auß treibt die vberige krankheit. Daz ander, (F. 35 v) daz vor dem h. Sacrament not ist, ist avf hörn von den sunden, von pößen ölastern vnd alten gewonheiten, daz doch ein mensch etwas mit den werken vnd guttem fleiß erzaig, daz er sich gern wolt pessern. Aber in dem zvgang dez h. Sacramencz sind auch zv mercken zwei dinck: meditatio et oratio, betrachtung vnd gepet. Czv dem ersten sult ir euch zv dem h. sacrament schicken mit betrachtung, do durh ir den herrn ihm vor geistlich mugt enpfachen, der im selbs die pest beraitschaft in vns ist. Ir sult nit on betrachtung zv gan, svnder euch ein zeitein nemen, zvm minsten vor ein meß hörn, vnter der ir euch mit lieb vnd begird mugt zv dem herrn kern vnd in suchen vnd in pitten, daz er sich selbs wol in euch enpfach vnd vor zv euch kvm geistlich, ee ir in enpfacht sacramentlich. Also sult ir begirlich begern dez herrn, daz ir in pei euch wolt haben vnd daz ir auch begert pei im zv sein. S. paulus [1]) spricht von vnserm aller liebsten herrn ihm: er ist erschinen in dem fleisch, er ist erleucht in dem geist vnd ist auf genvmen in die glori. Auß dissem spruch sol nu ein ieglichß kint vnter der meß, in der es sich zv dem h. sacrament wil schiken. formieren einen kostenlichen schonen turn, in dem sind iii zeln, do ie eine ist hocher vnd lustiger den die ander. In disse iij czeln sult ir gien, ee ir zv dem h. sacrament get vnd betrachten, waz in einer ieglich zeln gemalt (F. 36 r) ist vnd dar ein teiln die iii teil der meß. In der ersten cel solt ir betrachten von eurem aller susten gesponssen ihm alles daz in seinem heilligen leben ye geschehen ist. In der andern zeln allez daz in seiner heilligen vergotten sel geschehen ist. In der iii. zel waz iezund geschiht, so er siczt in der glori seines himellischen vaters, do er vber all creatur erhocht ist. In der ersten zell sult ihr beleiben von dem introit der meß pis zv der elleuirung dez h. sacramencz; in der andern zel beleibt von der wandellung pis zv dem pax dn̄i; in der iii. beleibt von dem pax dn̄i pis ir daz h. sacrament enpfacht. In der ersten zel sult ir gin, wen man den introitus singt vnd do betrachten, wie der aller sust herr ihs xps der so lange zeit versagt ist gewest der weldt, zv dem die h. veter mer den IIIIm iar so begerlich geruft haben, daz er wölt komen vnd sy erlossen: o herr zeig vns dein angesicht, so werden wir sellig, daz der selb herr der in so ferr waz, vns so nachend, daz wir in do pei vns gegenwertiglich haben in dem h. sacrament, daz er vnser aigen

[1]) 1 Tim 3, 16.



ist, daz vns so reilich geben ist, daz den alten so lang versagt ward. Czv dem Kirieleison betraht die diemutigen gepurt diß hochen herrn, wie er ein kleins kindlein in der kalten nacht an der vichlichen stat geporn ward in grosser armut vnd herttigkeit vnd gelegt in ein engs kriplein. Wen ir daz gloria in excelsis deo horet (F. 36 v) singen, so last euch bedvncken, wie ir in dem stellem zv bethlahem seit vnd hort diß minigklich kindlein so inigklich weinen in dem kriplein. Wen man singt domine deus agnus dei, so betrachtet, wie diß zart vnschuldig kindlein ihs besniten ward, do es solhen grossen smerczen lid, an dem etwen die kindlein sturben. Wen man singt tu solus sanctus, tu solus dominus, tu solus altissimus, so betracht, wie die h. drei kunig komen vnd im opferten mirren, weirrach vnd golt alz einem totlichen menschen, alz warem got vnd alz einem almechtigen kunig. Wen man singt cum s. spiritu in gloria dei patris so betracht, wie die sellig muter gotes ir kleins kindlein in den tempel opfert vnd es antwort got dem vater zv seiner ere. Darnach zv der oratio [be]tracht, wie si mit irem kindlein in egipten must fliechen vnd was armvt, mangels, kvmer vnd widerwertigkeit si vii iar in dem ellend haben mussen leiden. Czv der epistel betracht, wie der herr ihs, a'z er xii iar alt was mit seiner mvter in den tempel ging, wie si in verlorn vnd in (F. 37 r) fand vnd wie er doch wider mit in heim ging vnd waz in vnter tenig. Czv dem gradual betracht, wie iohannes an fing zv predigen von dem herrn ihu vnd wie er in tauft. Czv dem alleluia betracht, wie ihs xps nach der tauf in die busten ging vnd waz do ellend vnd arm an alle zartheit ein gesel der wilden tier vnd do fasttet xl tag vnd nacht. Czv dem ewangelium betracht, wie sich der herr ihs zeigt der weld, wie er vmb ging parfus zv predigen, wie mit grossem fleiß er bekert die menschen, wie tugentlich er enpfing die sunder vnd niemant auß slug. Hie sult ir an sechen in gemein al sein trew lieb, senftmuttigkeit vnd diemuttigkeit, die er bewissen hat in worten vnd wercken, in waissen vnd in geperden durch alles sein leben. Czv dem offertorivm betracht daz mynigklich freuntlich nacht mal, daz der herr ihs vor seinem leiden mit seinen iungern het, in dem er sich selbs vns hat geben in dem heilligen sacrament, in dem wir in pis an den iungsten tag dem himellischen vater mugen oppfern, vnd wie er dar nach an den olpergk ging vnd sich dem himellischen vater williglich oppfert in das leiden. Hie last euch beduncken, wie ir in dem garten pei dem herrn seit vnd secht denn, wie er in seiner todsangst weinet pitter zecher vnd plut swiczet (F. 38 r)[1] vmb ewrn willen, dar vmb ir pillich inerlich3 mit leiden mit im solt haben. Wen man singt per omnia secula seculorum so betracht die gefencknus dez herrn ihu, das geschrei, daz do vber in ward, wie si in auf die erden warffen, punden, slugen, stissen vnd in allweiß vbel handelten. Vnter der prefation nemt fvr euch daz gancz leiden xpi, wie er gefurt ward schentlich fvr die iiii richter anna, chaipha, herodes et pilatus, wie er vor in verklagt ward, wie diemuttiglich er sweig, wie er sich nit wert, entschuldigt vnd verantwort, darnach wie scharpf vnd smerczlich er ward gegeisselt, wie schentlich vnd peinlich er ward gekrönt, wie kleglich er ward auß gefurt, wie smechlich seiner kleider enplöst, wie engstlich vnd pitterlich an daz creucz genagelt. Wen man singt sanctus, sanctus, sanctus, so betracht vnd halt, daz der edel

[1]) f. 37 v trug früher ein Bild, das sich nicht mehr vorfindet.



vnschuldig herr ihs, der solche scharp[f]e schentliche dinck leidet, ist der war heillig aller heilligen, heillig in seinem iunkfreulichen leib, heillig in seiner selligen sel, heillig in seiner vber gebenedeiten gotheit, wan nichts denn eittel heilligkeit ist in dem herrn ihu, dar vmb er alles sein leiden so vil vnpillich hat geliden, so vil er heilliger ist gewest. (F. 38 v) Wen man denn auf hebt daz heillig wirdig sacrament, so last euch geleich beduncken, wie ir den herrn ihm secht an dem creutz auf richten vnd daz plut von allem seinem leib fliessen. betracht hie, wie er avf gehengckt ist worden an den galgen des creuczs aller werld zv gespöt vnd schanden, zv leiden vnd smacheit, zv verweissen vnd scheltworter. in disser betrachtung sol eins sein begird zv dem himellischen vater avfrichten, also daz es mit dem mund oder mit dem herczen sprech, wen es daz h. sakrament sicht vnd do pei gedenckt die avf erhebvng dez herrn am creucz: o himellischer vater! sich an, daz ist der leib deins eingepornen svns, der fvr vns so iemerlich vnd pitterlich gemartert ist worden; sich an daz ist die lebendige hostia, der sich dir fvr mich geoppfert hat zv einem angenemen oppfer in dem smack der sussigkeit, sich daz ist der getrew herr, der vmb meinen willen gestorben ist. Dar nun vmb daz wol gefallen, daz dv in im hast, verzeich mir vnd allen den, vmb der willen, vmb die er gestorben ist, allez daz dir an vns mißfelt. Dezgleichen, wen man den Kelch avf hebt, so mvgt ir gedencken: o himellischer vater! sich daz ist daz cospar plut deines eingebornen svns, daz er vmb meinen (f. 39 r) willen vergossen hat; laß dir daz ein oppfer sein fvr all vnser sund vnd erparm dich vber all die, vmb der willen er sein rossen varbes plut vergossen hat. Nach der eleuacio sult ir gin in die andern zel vnd dar yn beleiben bis pax domini. Disse zel ist die gnadenreich sel ihu xpi, die do ist gewest voll aller genaden. Hie sult ir betrachten, wie die vergot sel ihu ist daz hawbt aller seiner gelider, daz ist aller avsser welten; wan von dissem hawbt vnd von seiner voll fleust die genad in alle gelider vnd in ein ieglichß so vil, als vil es enpfenckiich ist. Hie so sult ir betrachten, daz disser herr ist daz erhebt hawbt vber all engel vnd auß erbelten, daz hawbt aller creatur vnd der herr ir aller. Hie solt ir schawen, wie er ist die suß lieb der seraphin, die völl der kvnst der cherubin, die rwn der troni. Hie sult ir contemplirn, wie all patriarchen, prophetten, apposteln vnd martrer, die grosse dinck vmb dez herrn willen getan haben vnd gelidten haben, yezvnd rengniern [mit] im vnd allez leids ergeczt sind worden von im; denn mvgt ir begern von dissem edellen hawbt: Awe herr gib mir, daz ich mit allen dissen deinen gelidern vnter dir edellem hawbt auch deiner gelider eins mug sein, daz in mich fließen die sussen ein fluß deiner genaden. Nach dem pax domini, wenn man sing daz agnus dei, so sult ir mit ewer betrachtung gien (f. 39 v) in die dritten zell vnd gedencken an ewren aller susten gesponsen xpum, daz er nvn ist in gloria seins himellischen vaters, wie er nvn siczt in dem haws gotes ewiglich, wie der do erhebt ist in der geleichheit gotes, wie schön er wonn in der glori seins himellischen vaters. Hie schawt, wie der herr ihs, der auf erden so gar verworffen, veracht, versmecht ist gewessen, so groß arbeit vnd leiden gehabt hat, nvn rut ewiglich in seins vaters haws mit grosser glori vnd besiczt daz erb mit seinem schonem volk, daz er hat erlost. Also sult ir von ewrem aller sussten gesponsen yhm betrachten nach dem alz sich die vrsach gibt avch der hochzeit halb; durch die selben betrachtung nissat ir in geistlich vor. Czv dem andern mal solt



ir euch vor dem heilligen sacrament geben zv gepet, daz ir nit mit seumigen herczen zv get, svnder mit grosser lieb vnd begird den herrn an ruft vnd besunder mit bekantnus ewrer snodigkeit, vnreinigkeit vnd vngeschickligkeit. Daz ir gedenckt: Awe! wer pin ich arms wurmlein, ich grosse sunderin, daz ich meinen schopffer vnd erlösser, selligmacher, daz oberst gvt, den herrn der höchsten mayestat zv mir sol enpfachen! Disse bekantnus (F. 40 r) sol euch reiczen, den herrn zv pitten, daz er durch daz edel sacrament zv euch woll komen, pei euch wonnen vnd stat in euch haben. In der selben begird sult ir denn mit großem gelawben vnd hofnung dissen großen herrn zv euch enpfachen vnd den nit allein fvr euch selbs svnder auch fur ieder man pitten. Aber nach der Communion sind aber zwei dinck, graciarum accio et suscepti retencio, got dancken vmb diß groß gvt vnd allen fleiß haben, wie ir den mugt behalten, den ir habt enpfangen. Czv dem ersten, nach dem vnd ir zv dem heilligen sacrament sind gangen, so solt ir got vnserm herrn vnmessigen danck sagen vmb daz vnavßsprechlich gvt, daz er euch vnwirdigen armen burmellein mit geteilt hat sein heilligen leib, sein genadenreiche sel vnd sein vber wirdige gotheit, do nicheczt pessers mag sein weder in himel noch in erden, vnd daz er euch vrsach hat geben, zv kvmen in einen solchen stand, in dem ir in dick mugt enpfachen, daz in der werld so manig tawssent menschen ist versagt. Czv dem andern sult ir allen fleiß dar an keren, daz ir den herrn, den ir enpfangen habt, nit verliest; wan so ihr habt communiziert, so habt ir den (F. 40 v) pei euch, den euch die gancz weld nit genemen mag, es sei den, daz ir euch selbs vnbehutsamlich halt. Dar vmb sult ir euch nach dem heilligen sacrament besunder den selben tag vor aller außkerigkeit, magkfaltigkeit, zerstreuligkeit vnd leichfertigkeit mit fleiß hutten vnd beleiben in einigkeit vnd stilligkeit vnd euch kern zv dem herrn, den ir habt enpfangen, vnd in pitten, daz er pei euch woll beleiben vnd sich nimer ewiglich von euch woll scheiden. Disser fliß ist not vnd auch nucz zv dem heilligen sacrament, wan er macht euch geschickt, den herrn pald wider zv enpfachen vnd teilhaftig der genadenreichen frucht dez heilligen sacramencz, die euch in zeit vnd in ewigkeit woll mit teillen xps ihs, dominus noster, qui viuit et regnat in secula seculorum amen. Mit roter Tinte beigefügt: meiner mvmen iustina.

II.

(F. 41 r) Disses hat er vns auch lert der wirdig vater oliverius am montag noch vnser frawen tag natiuitas im xciii [1]).

Ir aller liebsten andechtigen kinder! die ewig weisheit spricht: Mein wollust ist sein pei der menschen. dar vmb spricht bonauentura: O herr ihu xpe! du hast geleich getun alz ob du nit on vns mochst sein, do du sprichst, alz dv zv himel furst! nempt war, ich pin pei euch pis an das end der weld. Aller meist haben wir dissen wirdigen herrn gegenburtig pei vns auf dem altar in dem heilligen wirdigen sacrament, daz selb wer vns aber nit genunck, es wer denn daz er auch pei vns wer durch genad. Dar vmb: O Herr ihu xpe! ist dir nit genvng gewest, daz dv werst vnser schopfer, dv wurdst denn auch vnser pruder. Es ist dir nit genung gewest, daz dv werst

[1]) Disses — xciii rot. Vor Montag stand ursprünglich Freitag, ist durchstrichen. Prv 8, 31.

vnser pruder, du hast auch wollen totlich sein alz wir dein pruder; an dem selben hastu dich aber nit lassen benungen, svnder du hast al dein lebtag gefurt ein armes (F. 41 v) peinlichß, ellends leben, daz mit eidel smerczen vnd leiden erfullt ist gewest. Auch an dem selben hastv kein genungen gehabt, du sturbst den fur vns nit eins slechten tods, sunder dv wolst sterben dez aller pittersten gemeinsten, schentlich[s]ten tods. Wan dein todt an dem creucz ist gewest der aller pitterst, also daz kein pein noch leiden aller martrer deinem smerczen mag geleichen. Nichs ist auch gemeiner gewest, denn dicz leiden, wan er hat geliden an allen orten vnd gelidern seins heilligen leibs, also daz in dem herrn ihu kein stat on smerczen ist gewest, weder in sel noch in leib. Er hat auch geliden den aller schentlichsten tod, wan kein verfluchter noch verworfner todt mocht gesein, denn der todt des creuczs. an dissen gutteten allen, die er vns getan hat, hat er sich nit laßen benvngen, svnder dar vber wil er alzeit pei vns sein in dem heilligen sacrament. So er denn pei vns ist ach filiy hominum! O ir armen (F. 42 r) totlichen menschen! war vmb seit ir eins tregen herczen? war vmb habt ir lieb die eittelkeit? O paupercule filie! hebt avf eure herczen vnd schickt euch zv dem herrn vnd zv seiner genaden. Mocht nvn ein kind komen vnd fragen: O vater! wie sol ich wissen, ob ich in den genaden gottes sey vnd wie sol ich mich dar zv schicken? Dar zv antwort ich: wie wol nyemant weiß, ob er in der genad gotes sei oder nit, so sol doch ein mensch daz, daz sein tut, keinen zweiffel dar an haben. O ir armen ein geslossen kinder! ir habt vil ding, die euch der genad gottes enpfencklich machen: Groß ordens purd, hertte gefancknus vmb xps willen, langs fasten, gekleit ligen, vil wachen vnd mancherlei disciplin, daz euch alles schickt zv der genad gottes. Wolt ir aber mercken, ob dez herrn wollust sei, pei euch zv wonnen, so must ir iii gezeugen haben, die s. iohannes melt, do er spricht: „es sind iii, die gezeugnus geben avf der erden, der geist, daz wasser vnd daz plut [1]). Also (F. 42 v). sind diß iii gezeugen: spiritus deuocionis, aqua compunccionis, sanguis passionis, der geist der andacht, daz wasser der rew vnd daz plut dez mitleidens. Czv dem ersten sult ir aller liebsten kinder haben den geist der andacht. Kvmbt aber ein kindt vnd klagt: „O vater! ich pin gancz turr, ich enpfind keiner andacht, so ich schon zvm heilligen sacrament ge, so pin ich dar nach eben alz genadlaß alz dar vor; wie sol ich tvn, daz ich so ein herttes hercz hab. Rat mir, liber pater, wie ich andacht mug vber kvmen vnd mich dar zv schicken." Dar avf sag ich dir ein figur: wir lessen in der alten ee, daz achis [2]) saß zv einer zeit avf einem essel vnd waz betrubt. Ir vater fraget si, waz ir wer, antwort: O vater! dv hast mir geben ein tur ertrich, daz ich nit gepawen kan; ich pit dich, gib mir ein feuchtß ertrich." Also gab er ir je ein zwifaltig ertrich, das (F. 43 r) feuchtigkeit het von vnten vnd oben, do mit erfult er ir begird. Achis bedeut die sel, der essel den leib, avf dem siczt die sel vnd ist traurig dar vmb, daz sy so ein turr ertrich hat, daz ist, so ein vnandechtigs hercz hat; sol sy vber kvmen feuchtigkeit, so muß si die von got iren vater pitten; der gibt ir zwifaltige feuchtigkeit von vnten vnd oben; daz ist, er gibt ir vrsach der andacht von betrachtung der vntern vnd obern ding. Also wen etwen ein kint stet vnd sicht den himel

[1]) 1 Jo 5, 8. [3]) Axa, Tochter Kalebs. Jdc 1, 14 u. 15.



an vnd betracht die freud des ewigen vater lands vnd merckt, daz es so lang do von muß avß gezogen vnd außgeslossen sein vnd mangeln der ewigen selligkeit, so vertreust es hie zv sein vnd begert heim zu kvmen; ye grösser denn die begird ist, ye grosser avch der smercz wirt auß dem smerczen; es spricht: „Auf den wassern babilonis sind wir gesessen vnd haben geweint, do wir an dich gedachten, o dv himellischß syon“ [1]). Also sult ir pitten ewren himellischen vater, so gibt er euch (F. 43 v) feuchtigkeit von oben her ab; er gibt euch auch feuchtigkeit von vnten avf. wan so ein kint sicht zv seinen fussen avf die erden vnd betracht waz vnter im ist, den todt vnd die ewige verdambnus, die wir verdient haben mit vnsern svnden, es sei denn, daz vns parmherczigklich da von erlöß, so ist im diße betrachtung pillich ein reiczung zv andacht vnd heilligen zechern. Es gedenckt eins pillich, wenn es die erden an sicht vnd weiß, daz es zv erden werden mvß: Es ist zeit, daz ich mich nvn pesser, daz ich mvg entrinen der ewigen verdambnus vnd dem strengen vrteil gotes, vor dem wir all mußen erscheinen vnd rechnvng geben vmb all gedancken, wort vnd werck. Do keine weiß, wie es ir hie ergen wirt, wan keine hat prief vnd sigel, daz si selig sol werden, also wirt vnser turs ertrich, daz ist vnser genadloß hercz mit dem (F. 44 r) geist der andacht zwifaltig gefeuchtiget. Mocht eins sprechen: vater! waz ist andacht? andacht ist ein lawters, freieß, leichtes ergeben got dem herrn, do ein mensch freiwilligklich, vngezwungen vnd vngetrvngen on swerheit dem herrn sich gancz ergibt: O herr! ich ergib mich dir mit leib vnd mit sel; waz dv wilt, daz mach mit mir in zeit vnd in ewigkeit. Der ander gezeug, daz got lustlich pei euch won, sol sein daz waßer der rew. spricht ein kint: „vater! ich pin eyn steiner mensch; ich hab ein felßsen hercz; ich kan nit rew vmb mein sund haben; es wil mir nit zv herczen gen.“ Dar avf sag ich dir aber ein figur: der konig saul [2]), do er avf ein zeit kam in die stat ramathaim, do legt er seine kleider von im vnd het den geist der weißheit vnd lobet got mit den andern prophetten. Saul bedeut einen ieglichen menschen; so der kombt zv dem standt der geistligkeit, so sol er abziechen seine kleider, daz ist, er sol hin legen den alten (F. 44 v) menschen vnd betrachten sein leben, daz er in der weld hat gefurt vnd wo mit er avch iezvnd vmb gat, avf daz er nit betrogen werd dort, so er sich hier versawmt hat. Diß hin legen dez allten menschen tregt einem ein die forcht vnd die betrachtung dez todß, daz eins gedenckt: awe! es ist die zeit hie; dv weist nit, wenn dv sterben must; bereit dich, daz dv dem richter nit vnbereit in die hend falst; ker nvn wider, es ist zeit. Also sult ir schopfen die waßer des rewens vnd leidenz durch betrachtung der zeit, die ir verloren habt vnd durch fvrcht des todß vnd dez zv kunftigen vbels. Den driten gezeugen solt ir aller liebsten kint vor allen dingen haben, daz ist daz plut dez mitleidens mit dem leiden xpi. Kvmbt aber ein kint vnd klagt „O vater! ich pin so ein armer mensch; so ich schun daz leiden xpi betracht, so get es mir nit zv herczen denn alz einem andern; fich! ich kan kein mitleiden mit im haben“. Dar auf sag ich dir aber ein figur: Joseph do der verkauft ward (F. 45 r) in egipto vnd dar nach ein herr in dem ganczen land ward, also dar nach vber vil iar sein pruder von hungers wegen, den

[1]) Ps 136, 1. [2]) 1 Reg 19, 23 u. 24.

sy liden in irem land, zv im komen vnd er sach benyamyn seinen rechten prvder vor im stin, do spricht die geschrift [1]), daz al sein inwendigkeit bewegt ward vber seinen pruder vnd er mocht sich nymer enthalten, sonder er eilt in die kamern, wan die zecher die trungen im kreftiglich avß den avgen vnd liefen im vber die wangen. Joseph bedewt einen geistlichen menschen; wenn der get in die kamern seines herczen vnd sicht do benyamyn stien, das ist ihm xpm an daz creucz genagelt, so sol pillich al sein inwendigkeit bewegt werden vber seinen lieben prvder, also daz er sich nit mvg enthalten, svnder die zecher im tringen avß den avgen. sprichstu aber: „vater! ich kan nit andechtig sein; ye mer ich betracht, ye minder ich do von bewegt wird." Nym ein exempel, daz dir zeigt, daz dv pillich von dem leiden xpi bewegt solt werden: kom ein pot auß der stat vnd leuttet an der winden vnd (F. 45 v) sprech zv der portnerin: „o libe swester! man wil einen armen menschen ab thvn; habt ein mitleiden mit im". Sy köm zv der abtassin vnd sagt ir daz; si ersreck wol, aber es tref ir denn noch daz hercz nit recht. yn dem kom ein andre vnd sprech: „O mvter! den aller ersampt, den tapfersten man, der in der ganczen stat ist, den wil man ieczvnd tötten", diß ging ir zv herczen. vber daz köm ein andere: „O libe mvter! den pesten, getreusten frevndt, den wir in der ganczen stat haben, den wil man yeczvnd ab thun", dez erschreck sy von herczen vnd befelh in dem convent: „O liben swestern! es ist vnser gutter frewnt, habt ein mit leiden mit im." Dar nach kom eine: „O mvter der oder der swester nachender frewnt, der ir plut vnd fleisch ist, der ist gefangen; man wil in yeczvnt totten", dieß tref daz hercz noch mer. In dem köm noch ein andere: „O mvter! der oder der swester pruder wil man yeczvnd totten", dieß ging allen swestern zv herczen. Czvm leczten köm eine vnd (F. 46 r) sprech: „man fvrt yezvnd einen armen menschen do hin, den wil man yemerlich hin richten vnd die gancz stat sagt von im, der selb hat ein tochter in vnserm kloster, welche tochter ist schuldig an allem seinen leiden vnd ist ein ursach seins schemlichen todß." wenn daz die tochter hort, daz si an dem tod yrs getrewen uaters schuldig wer, so must sy doch wol ein steines he cz haben, daz ir die zecher nit vber die wangen flussen. Also so ein kint get in sein zellein oder kamerlein vnd etwen stet vor einem crucifix, so merckt es, daz der herr ihs, der so vnschuldiglich getotet ist, ein warer mensch ist gewesen. So es denn gedenckt, daz er nit ein slechter, besvnder der aller ersamst tvgenthaftigst mensch ist, der ye avf erden kam, daz sol in noch mer bewegen. So es aber gedenckt, daz der, dcr do hangt an dem stamen dez creuczs nit allein ein ersamer mensch svnder avch vnser aller getrewster, pester, stetter freund ist, daz sol im ye zv herczen gien. Wenn es aber betracht, daz diser, den es sicht hangen an dem (F. 46 v) creucz, ist vnser pruder, vnser plut vnd fleisch, daz sol im erst daz hercz treffen. Aber vber alle dinck, wenn es sicht den so yemerlich sterben, der do ist vnser vater, der vns alles gvt hat gethvn, dem wir ein [vr] sach alles seins leidens sind, so sol es sich ye nit mugen enthalten, so es seinen schöpfer vor im sicht hangen an dem stamen dez creuczs vnd plut fliessen von allen seinen gelidern. Also aller liebsten kindt vnd paupercule filie! hebt avf ewre avgen als yoseph vnd secht an ewren pruder benyamyn an dem creucz

[1]) Gn 43, 30. 31.



stien. Daz ist betrachtet vnd dvrch grvndet sein heilligs leiden, secht, was, wie vnd warvmb er gelidten hat; so wird bewegt werden ewr inwendigkeit, daz ist, ir wert mitleiden mit im haben, durch welches mitleiden ir geschickt werdt, daz er dvrch sein genad zv evch wirt komen vnd sein wollust wirt sein, pei euch zv wonnen, daz er euch verleich, qui uiuit et regnat in secula seculorum. Amen.

III.

Item die epistel oder den prif schrib er vns auß sachßener profincz von eger vnd sant vns den pei dem wirding vater macheißen her auß[1]).

(F. 47r) Dem an zv hangen mit ewiger lieb, dez wollust ist zv sein mit den menschen kinden, wunsch ich euch an stat eins freuntlichen gruß. gedenckt aller liebsten kinder, daz die ist vnser ware lieb nit, die gegenwurtigkeit der lieb vnd die betrogen smeichlerey ernert, svnder die die lieb gotes vnd die begird in tugenden vnd heilliger vbung zv zv nemen gepurt. freut euch aller liebsten in dem herrn, der euch beruft hat. die Zeit sult ir nit vnnuczlich verzern, svnder nvn heillige leczen, denn rew vnd miltte betrachtung, denn fruchtpere arbeit sollen den maisten teil ewr zeit in zv eigenen; manigfeltigkeit vnnuczer wort vnd vnnuczer erfarung newer mer sullen ferr von euch sein, wann sy zerstreuen daz gemut vnd schopfen avß den geist, wie wol den noch meßige ergeczligkeit mit den swestern nit sind zv verberffen. yr sult euch schir an aller stat vnd in einer ieglichen creatur gewenen, got den herrn, ewrn gesponßen eintweder zv bekennen oder zv pitten. Also wenn ir den himel an secht, so begert gen himel; wenn ir feur secht, so furcht daz ewig feur; wenn lir lautters waßer seht, so bedenckt daz wasser der genaden; so ir in den kor get oder seit, so last euch beduncken, (F. 47v) ir seit vnter dem kor der engel, die do gefrevnt oder gesipt sind den iunckfrawen; wenn ir durch den conuent get oder durch die offenzinen des closters hin vnd her get, so betrachtet daz ellend vnd die pilgerschaft disser zeit; wenn ir zv dem tisch kvmbt, so begert des obstersten tisch; wenn ir euch an die rw legt, so seufczet nach der ewigen rw; wenn ir schone oder lustige dinck secht oder hört, so hebt auf ewrn geist zv der schun vnd wollustigkeit dez paradeys. aber vber alle dinck solt ir oft mit den armen dez herczen den stamen dez heiligen creuczes an euch trucken vnd da an schawen den bwnderlichen got seiner weißheit halb, seiner gerechtigkeit halb, seiner guttigkeit halb. do sult ir auch betrachten die wirdigkeit der sein vnd dez vernuftigen geistez dez menschen, dez so großen lons vnd cospern pluts halb, daz fvr in vergoßen ist. do sult ir die werld mit allen iren wollusten versmechen vnd ansechen die armut vnd (F. 48r) verborffenheit vnd pittrigkeit ewrs gesponßen. do sult ir begern der glori dez paradeyß, die mit so großen wert gekawft ist, vnd ir sult do pei gedencken, daz der, der seineß eingepornen sons nit hat geschunt. er hat in fvr vns all geben, vnz auch alle dinck vnd mit im hat geben. wenn ir daz tvt, aller liebsten kindt, so wirt es euch grvß genaden vnd andacht pringen. Mit roter Tinte beigefügt: „Daz gehört meiner lieben mvmen Justina."

[1]) Item — auß rot.

IV.

Cgm. 4439.

(F. 48 v) Dise nach volgende ler hat vnß getun der aller wurdigst vnd wol seligste vater Oliuerius maillardi.

(F. 49 r) Item ir sult gewarnt sein vor dem hinter listigen feint der nit auf hort nacht vnd tag zu veriren die got geweichten junkfrawen, die dy vpikeit der welt versmechen vnd xpo begeren an zv hangen. Wenn der selb listig temptator kumpt so sult ir gewarnt sein; wann er wirt nit losen, er wirt sein pfeil auch etwan zu euch schiesen: Es sey mit anfechtung von der welt, von den menschen, von dem flaisch, etwan mit vngestumen, grewenlichen, groben anfechtungen von gotz lesterung, von dem gelauben vnd schwermutigkeit. In disen anfechtungen allen sprach er wer kein peser ertzney den daz man solchen zuvel nit acht, sich dar vmb nit bekumert, nit nach gedenkt, sunder sie loß auß fallen als sy sind ein gefallen; wann je mer man ir nympt vnd wider sy strebt, ye erger es wirt. Allein wenn solch zufell kumen soll der mensch nit mer denn zu dem teufel sprechen: Ich bezeug daz solchs mein wil nit ist, sag waz du wilt so gib ich mein gunst nit dar zu. Oder wenn eins nit mag sprechen so sol es aus spurzen zu einem zaichen der verachtung vnd sol denn zufriden sein vnd fur oren losen gan. So verget es vil ee denn dysputtirt er lang in den gedanken. Er gab ein geleichnus: wurft mir einer ein kot vnter mein angesicht, verschmackt mir daz vnd gedenk im nach, (F. 49 v) auß waz posheit er daz gethun hat, so wird ich zornig vnd wurf in wider, so richt sich jener erst recht an mich vnd wird ein krieck dar auß; gieng ich aber fur vnd acht sein nit vnd gedecht newr der arm mensch kan nit paß, so must er ab lasen vnd thet mir nichtz mer. also ist ez mit den anfechtungen auch; wenn man ir nit acht vnd auf nympt so schaden sy nit wie grob sy sind. Man sol in auch nit nachgedencken zu peichten, wann die selb vor betrachtung macht oft newe fantasey; ez sey genwng wenn ez spricht: ich gib mich schu'dig daz ich vil grober grewliger gedancken von der oder der anfechtung lang geliden hab vndstaten geben hab und nit auß getriben hab alz ich solt. Ez wer denn daz eins gunst vnd willen dar zu het geben, so solt ez mer sagen sunst sol ez zufriden seyn vnd sich got gelosenlich ergeben vnd sprech: O herr hab gedult mit mir in diser anfechtung vnd wenn ez deiner miltigkeit gefelt so erzaig mir dein parmherzigkeit vnd er loß mich. Wenn sich eins also demutiglich ergibt; so wird es vil ee peser denn wenn eins daz leiden von im wil werfen ee es den herren zeit gedunckt. In sunderhait solt ir euch huten for einer verworen gewisen vnd solt euch nit losen geduncken, daz alez da zir thut wider die gewisen sey; Wann es sey nichtz wider die gewisen denn daz frefenlich vnd mu'wililchen geschech wider die gepot gotez vnd wider die gepot der regel. Aber vor allen (F. 50 r) dingen sult ir euch huten vor swermutigkeit die schier den grosten schaden thut in der gaistlikeit. Sunder mit frolichen hertzen begirlichen dienen; denn der euch zu seinen dienst ge chafen hat erlost vnd beruft, vnd solt nit besorgen ob ir von der zal der auserwelten seit oder nit, Sunder wenn euch die selben gedancken wolen feriren, so sult ir sprechen: O herr mein fursorg hilft nichtz wenn ich schun lang fantasier vnd mich bekumer, so waiß ich dennoch nit ob ich genn himel oder gen hell wird kumen; Eins weiß ich wol: wer dich lieb hat den hastu auch lieb wenn du denn lieb hast den lestu nit von dir



geschiden werden. Dar vmb O herr gib mir dein lieb vnd hilf mir daz ich dich lewterlich, worlich vnd inprunstiglich lieb hab vnd thu denn mit meinem leib vnd sell, waz du wilt zu der zukunftigen welt; wann du verlest nit die die in dich hofen vnd dich lieb haben. Auch sol man nit begern von got besunder trostung vnd befindung vnd susigkeit, Wann daz selb ist sorcklich vnd wer die selben dinck hab vnd dar zu nit tiefe demutigkeit vnd gantze gedultige gelosenheit, der sol die susigkeit von im treiben, Wann sy sey von den teufel; wann wer es von got so wurd der mench erleucht in der bekantnis seiner snodigkeit vnd dester demutiger vnd auch so gedultig daz im nichtz zu vil zu leiden wurd vmb dez geliebten (F. 50 v) herren willen. Dar vmb wenn eins ein solche enpfindung hab sol es sprechen: O herr ich bekenn mich deiner genaden vnwirdig spar mir solche ding, piß in dein himelisch vater lant, Wann ich kan nichtz darzu denn daz ich die genad verhon. Item mer sprach er wir solten vnser getrawen auf keinen menschen setzen wann verflucht ist der mensch der in einen menschen hoft, vnd solten mit unser lieb an keinen ding vnd haften; Wann es mag gar leicht sein daz ein mitel zwischen vnsern gespansen macht. Wir solten vnß nit losen verdriesen der gefencknus vnd aller wider wertiger ding diser zeit; Es wer als vmb einen augen plick zu thun wann kurtzlich wurd vnß der herr erlosen, So wurd vns denn zu wenig gedunck allez daz wir hie heten gethun vnd geliden. Fiat.

Das Wandbild eines Franziskanerpredigers in der St. Johanniskirche zu Neuhaus in Böhmen.

Von Dr. Jos. Nowák.

Das zu besprechende Bild befindet sich an der Evangelienseite des Langschiffes der ehemaligen Minoritenkirche zu St. Johann dem Täufer. Es ist ein Freskobild auf mit gebranntem Ocker gemaltem Grunde innerhalb eingeritzter Hauptumrisse. Es ist 2,23 m lang, 2,86 m hoch, von einem 0,11 m breiten Mörtelrahmen eingefaßt.

Hier ist ein hl. Franziskanerprediger dargestellt. Er steht hinter einem hölzernen, aus quer gereihten, einander kreuzenden Stäben gebildeten, gelb gestrichenen Speisegitter, vor einem mittels weißer Bänder auf einer Stange hangenden Vorhange, der den Altar verdeckt. Es ist eine magere, aber hohe Gestalt, deren Höhe mit der des danebenstehenden blond- und kraushaarigen Ministranten gemessen, um so augenfälliger ist. Er hat ein dunkelgraues, weitärmeliges Ordenskleid an [1]). Er steht auch nicht so ruhig wie der Ministrant, der seine Hände auf das Gitter gelegt hat, und auch nicht so gelassen wie Kapistran auf dem früher besprochenen Bilde. Er hat beide Arme seitwärts ausgestreckt. Die linke Hand hält ein aufgeschlagenes Buch, wo spärliche Reste des Vaterunsers kenntlich sind. Die rechte hält ein Kruzifix, auf das die Augen des aszetischen, ausdrucksvollen Gesichtes geheftet sind. Erschütterung und Mitleid sprechen daraus. Bei der Erläuterung des Vaterunsers war der Prediger wohl bei der Bitte angelangt: „Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern." Wie oft bitten Christen Gott um Vergebung ihrer Sünden, aber auf die Erfüllung der unumgänglichen Bedingung, die sie selbst, freilich meistens gedankenlos, aussprechen, sind sie nicht bedacht.

Es muß sie dasselbe Los treffen, wie den Verwalter in der Parabel, dem sein Herr alle Schulden nachgelassen hatte,

[1]) Diese Farbe des Habits war schon ursprünglich üblich (Bonaventuras Constitutiones Narbonnenses vom Jahre 1260). Auf dem Kapitel zu Assisi im Jahre 1547 wurde sie für allgemein, also auch für die Konventualen gültig erklärt. Vgl. HH 36 und 308.

der aber trotzdem seinen Untergebenen wegen einer viel geringeren Schuld erbarmungslos einkerkern ließ. „Sehet da", ruft vielleicht der ehrwürdige bejahrte Prediger solchen herzlosen, verstockten Zuhörern zu, indem er das Kruzifix ergriffen und mit der erhobenen rechten Hand vorweist: „Sehet da Christum, euren künftigen Richter! Wie wurde er verleumdet, falsch angeklagt, verhöhnt, grausam gemartert, ungerecht zur schmählichsten Hinrichtung verurteilt! Da hängt er nach den größten Seelenqualen, nach den unsäglichsten Leiden ans Kreuz geheftet, und unter den heftigsten Schmerzen vergibt er seinen gefühllosen Peinigern und Henkern." „Vergib ihnen, Vater", ruft er, „denn sie wissen nicht was sie tun."



Links vom Prediger teils auch noch hinter dem Speisegitter, teils in dem geöffneten Eingange desselben sitzen vier weibliche in graue Nonnenkleider gekleidete Personen, zwei höher im Presbyterium, zwei um eine Stufe tiefer. Die zwei dem Prediger nächsten sind ihm mit dem Rücken zugekehrt. Eine von ihnen schaut in ihr Gebetbuch und betrachtet tief erregt und wehmütig vermutlich eine Abbildung des Gekreuzigten. Die anderen zwei hören aufmerksam zu mit auf den Prediger geheftetem Blicke. Die Gesichter aller vier sind anmutig und nicht gleich, die Fältelung der Gewänder ungesucht, aber doch mannigfaltig.

Hinter dieser Gruppe ist in einer Nische der Kredenzaltar



mit einem Kruzifixe und zwei brennenden Schraubenkerzen. Vor diesen liegen zwei mit grünen Spangen geschlossene Bücher, wovon eins rot, das andere blau gebunden ist.

Der Ministrant hat einen roten ärmellosen Oberrock und einen blauen Unterrock mit Ärmeln. Neben ihm stand noch ein zweiter, von dem nur die rechte auch auf dem Gitter ruhende Hand erhalten ist. Neben diesem vermißt man noch eine männliche, dem Prediger zugekehrte Figur.

Ein Teil des rechten Bildrandes und ein großer Teil der unteren rechten Ecke war mutmaßlich infolge der i. J. 1605 in der Kirche wütenden Feuersbrunst abgesprungen und wurde später durch eine neue Mörtelschicht ersetzt, die i. J. 1915 teilweise durch Gipseinguß gefestig wurde. Der fehlende Teil des Gitters wurde vom Maler Georg Kaucký ergänzt, ein großer Teil des Fußbodens mit dem erhaltenen durch gelbliches Abtüpfeln ins Gleichgewicht gebracht. Der erhabene mit grün gemalten Buckeln verzierte Stuckrahmen wurde auch ergänzt.

Wann ist dieses Gemälde entstanden?

Am nächsten liegt der Gedanke, daß es geschehen ist, solange die Kirche noch im Besitze der Minoriten sich befand, also vor dem Jahre 1564, in welchem sie ihr Kloster für eine angemessene Entschädigung Joachim v. Neuhaus zur Errichtung eines Hospitals für verarmte Bürger und Bürgerwitwen abtraten und nach Iglau abzogen.

Im Jahre 1605 brannten die ehemaligen Minoritenzellen ab, das Feuer drang auch in das Innere der St. Johanneskirche ein und verwüstete es. Als sich dann im Jahre 1608 die Minoriten (Konventualen) wieder um den Besitz der Kirche bewarben, wurden sie von dem den Konventualen, wie es scheint [1], minder geneigten Papste Paul V. mit dem Bemerken abgewiesen, daß ihre Zellen abgebrannt seien und ihr Lebensunterhalt nicht gesichert wäre, und die Kirche wurde den Jesuiten übergeben. Diese stellten das Innere der Kirche für die von Wohltätern gespendete Summe von ca. 700 Talern wieder

[1]) HH 343, 426.



her [1]). An neue Wandbilder war nicht zu denken. Wenn die Jesuiten sich dazu entschlossen hätten, so hätten sie gewiß einen von ihren Heiligen in einem Bilde verherrlicht. Sie taten es nicht, geschweige denn, daß sie in ihrer Kirche einen Heiligen des Franziskanerordens hätten abbilden lassen, da doch der in Neuhaus im Franziskanerkloster zur hl. Katharina vertretene Orden selbst für die Verherrlichung seiner Heiligen nach jeder neuen Kanonisation durch Fresko- und Ölgemälde in seiner Kirche oder im Kreuzgange genügend sorgte [2]). Das Gegenteil geschah. Die Jesuiten ließen im Jahre 1703 die bestehenden Bilder, die gewiß durch das Feuer sehr gelitten hatten, übertünchen, nachdem Graf Hermann Jakob Czernin die Einwilligung dazu erteilt hatte, trotz der Einsprache seines Oberhauptmanns Kölsch v. Kölschheim, welcher befürchtete, es könnten dabei czerninische Wappen und andere Altertümer zugrundegehen [3]). Es war dabei auch die Vorliebe der Jesuiten für die weiße Farbe ausschlaggebend.

Das besprochene Bild muß schon einige Zeit vor der Auswanderung der Minoriten von Neuhaus bestanden haben. Dies bestätigt das Fehlen reiner Renaissance- oder gar Barock-Formen. Der obere Teil der Kommunionbank scheint mit seinem Rundstabe und gekehlten, oben abgerundeten Gesims eher an die Übergangsperiode zum Renaissancestil, also auf den Anfang des 16. Jahrhunderts, als auf eine jüngere

---

[1]) Historia collegii S. J. Novodomensis, im Neuhauser Schloßarchiv, ad annum 1608 f.

[2]) Siehe die böhmisch geschriebene Chronik der Kirche und des Klosters der Franziskaner in Neuhaus von P. Florian Březina O. F. M. So z. B. feierte man im Jahre 1691 mit großem Pompe die Kanonisation des Johannes Kapistranus, den manche in dem in Rede stehenden Bilde erkennen wollen. Dieser Vermutung widerspricht schon die hohe Statur des Predigers. Kapistranus war ja von kleiner Gestalt. Überdies hätte man Kapistranus nach seiner Kanonisation im 17. Jahrhundert während der fortwährenden Türkengefahr gewiß als Führer der Kreuzfahrer mit der Kreuzfahrerfahne darstellen lassen, wie er auch im Franziskanerkloster abgebildet ist.

[3]) Es gab in der Johanneskirche kein czerninisches Wappen. Wappen Johanns v. Neuhaus, des nach dem Urteile des Konstanzer Konzils christlichsten Edelmanns in Böhmen († 1420), die am Gewölbe des Chors gemalt waren, haben vermutlich schon durch die Brandstiftung der Taboriten im Jahre 1434 gelitten.



Stilperiode hinzuweisen. Dieser Zeitbestimmung widerspricht das Kostüm und die Haarbehandlung des Ministranten nicht, sowie auch nicht die Form der jetzt unkenntlichen, aber in meiner böhmischen Kunsttopographie des Neuhauser Bezirkes treu kopierten Buchstaben über dem Heiligenscheine des Predigers, deren Bedeutung noch nicht aufgeklärt ist.

Welchen heiligen Franziskaner stellt das Bild vor?

Ist das Bild unter dem Einflusse der Minoriten entstanden, so kann die Gestalt des Predigers, selbst von ihrer Größe abgesehen, nicht, wie manche Kenner des Bildes behaupten, Johannes Kapistranus vorstellen. Selbst abgesehen von der nicht zutreffenden Größe, kann man nicht einräumen, daß es Kapistranus ist. Den entschiedensten Vorkämpfer des absoluten Armutsideals und gefürchteten Bekämpfer und eifrigsten Gegner der Minoriten, die auch Liegenschaften und Güter zu ihrem bequemeren Lebensunterhalte erwarben, hätten sie nimmer mit einem Bilde in ihrer Kirche geehrt, noch weniger vor seiner Heiligsprechung. Vor dieser, gleich nach seinem Tode, wurde er als Heiliger nur in Ungarn verehrt, das er gerettet hatte.

Allein sehr willkommen mag den Konventualen die im Jahre 1482 erfolgte Kanonisation des im Jahre 1274 gestorbenen vierten Ordensgenerals, des „seraphischen Lehrers (Doktor seraphicus)" Bonaventura gekommen sein. Denn Bonaventura war kein absoluter Gegner der minder rigorosen Partei im Orden, aus der sich mit der Zeit die Konventualen entwickelten. Er sah die Mißbräuche, die hie und da eingerissen waren einerseits durch reiche Spenden der Wohltäter (Übermaß der Geschäfte, Verletzung der vom hl. Franziskus vorgeschriebenen Armut, leichtsinnige Geldbehandlung, Kostspieligkeit der Bauten), andrerseits durch strenges Beobachten der absoluten Armut (Trägheit, Maßlosigkeit des Bettelns, leichtsinniges Umgehen mit andern Personen). Er suchte in beiderlei Richtungen das rechte Maß zu treffen. Er stellte sich auf den Standpunkt des historisch Gewordenen, hielt die unter dem zweiten Ordensgeneral Elias von Cortona vom päpstlichen Stuhle bewilligten



Privilegien und Exemptionen aufrecht, ja er erbat zwei weitere Privilegien: die Annahme der Legate und Behaltung der Restitutionsgelder, wenn der rechtmäßige Eigentümer nicht mehr aufzufinden war [1]).

Die Konventualen hatten wahrlich Recht, wenn sie den hl. Bonaventura den rigorosen Bekämpfern ihres Standpunktes gegenüber als ihren Freund und Gönner ehrten.

Allein er selbst war trotz seiner schwächlichen Konstitution das vorzüglichste Muster strengster Aszese, unermüdlichen Studiums und unverdrossener Arbeitsamkeit, mochte die Arbeit noch so geringschätzig sein. Die Aszese und geistige Überanstrengung verursachten, daß er am Ende seines nur 53 jährigen Lebens älter aussah, als er wirklich war.

Wie hat ihn der Maler charakterisiert?

Als einem Kirchenlehrer hat er ihm ein Buch in die Hand gelegt. Die andere hält ein Kruzifix. Sein Kruzifix war ja für ihn die Quelle, aus welcher er jegliche Belehrung schöpfte. Als ihn der hl. Thomas von Aquino einmal fragte, aus welchen Büchern er seine tiefen Gedanken schöpfte, antwortete der Heilige, indem er auf das Bildnis des gekreuzigten Heilandes auf seinem Schreibtische wies: „Das ist meine Bibliothek, aus der ich alles gelernt habe, was ich weiß." Bevor er zu arbeiten anfing oder wenn er in Zweifel geriet, wie er über ein mysteriöses Problem schreiben sollte, pflegte er vor dem Kruzifix niederzuknien und demütig um Erleuchtung zu beten.

Auch die Wahl des Darstellungsmomentes, die Erläuterung des alltäglichen Gebetes, trifft auf den hl. Bonaventura zu. Er legte in seiner Enzyklika vom 14. November 1245 einen großen Nachdruck auf die Pflege des Geistes des Gebetes im Gegensatz zum bloßen Hersagen, da er neben anderen Heilmitteln davon die Beseitigung der oben aufgezählten Mißbräuche erwartete [2]).

Das sicherste Kennzeichen für den hl. Bonaventura, näm-

[1]) HH 34 f. [2]) HH 34.



lich seinen Kardinalshut, hätte zwar eine von den fehlenden Personen halten können, ich halte es aber nicht für wahrscheinlich. Eine wirkliche Predigt würde damit gestört, die Abbildung derselben würde in ihrer Wirkung beeinträchtigt. Eher möchte ich eine Aufschrift voraussetzen, die verschwunden ist.

Das weibliche Auditorium, Vertreterinnen des Dritten Ordens des hl. Franziskus, der vermutlich die Geldmittel für den Maler beigeschafft hatte, sollte wohl vor allen die Mitglieder des Ordens daran erinnern, wie sie beten sollen.



Kleinere Beiträge.

Der Verfasser und die Entstehungszeit der „Responsiones ad oppositiones eorum, qui dicunt, quod Joannes papa XXII. sententialiter definivit in constitutione »Cum inter nonnullos« [12. November 1323] haereticum fore censendum asserere illud, quod in Decretali »Exiit, qui seminat« [14. August 1279], § Porro, continetur". — Dieser Traktat aus den Tagen des Streites über die Armut Christi unter P. Johann XXII. wurde von P. Konrad Eubel aus dem Vat. Archiv (Armaria, XXX 42 f. 89—93) im Bullarium Franciscanum V 256—259 veröffentlicht. Die Schrift will den Nachweis erbringen, daß die päpstliche Entscheidung vom 12. Nov. 1323 in Einklang gebracht werden könne mit der von den Minoriten verteidigten Lehre, wie sie in den Schriften Bonaventuras und Peckhams, in der Dekretale „Exiit, qui seminat" des Papstes Nikolaus III. und zuletzt in der Erklärung des perusinischen Kapitels (Pfingsten 1322) niedergelegt sei. In einem langen Abschnitt wird besonders gezeigt, daß der „erst unlängst" (novissime) vom Papste kanonisierte Thomas v. Aquin auch nichts anderes gelehrt habe als die Minoriten. Eubel hält das Schriftstück für ein Gutachten, das auf Wunsch des Papstes selbst über die Vereinbarkeit seiner dogmatischen Entscheidung vom 12. Nov. 1323 mit der Dekretale „Exiit" und mit der Lehre des hl. Thomas verfaßt und vorgelegt worden sei. Die Datierung der Schrift entnahm er aus zwei Stellen: die Verurteilung der Postille Olieus[1]) zur Apokalypse (8. Februar 1326; vgl. BF V n. 601) ist bereits erfolgt; andererseits wird der am 29. März 1329 zum Patriarchen von Jerusalem erhobene Dominikaner Petrus de Palude noch als einfacher Magister angeführt; der Traktat ist also zwischen 1326—1330 geschrieben worden.

Nachträglich stellte sich heraus, daß die „Responsiones" schon längst gedruckt sind. P. Alexander Diaz O. F. M., der über Alvarus Pelagius arbeitet, fand nämlich, daß dieser Traktat im wesentlichen mit cap. 59 (lib. II) des Planctus Ecclesiae des Pelagius identisch ist.

[1]) Gewöhnlich Olivi genannt. Vgl. jedoch zur Namensform die Bemerkungen im hist. Jb. der Görr.-Ges. 35 [1914] 390 u. 422.

Vgl. darüber die Notiz des P. Livarius Oliger O. F. M. im AFH III 507 Anm. 4. Oliger (und wohl auch Diaz) meint demnach, die Schrift sei von Pelagius zwischen 1326—1330 verfaßt und später mit einigen Änderungen in seinen Planctus eingefügt worden. Die Schrift sei vielleicht durch die Angriffe gegen die Konstitution „Cum inter nonnullos" veranlaßt worden. Oliger verweist noch auf das Schreiben des Papstes an Pelagius vom 23. März 1329 (BF V n. 779), worin dieser belobt wird, daß er es nicht mit Cesena und dessen Anhängern halte, vielmehr für die Ehre des Papstes und der Kirche einstehe „per praedicationes et veras doctrinas ...". Somit wären der Verfasser, die Zeit und die Veranlassung der „Responsiones" festgestellt. Ich bin jedoch in allen diesen Punkten zu einer anderen Ansicht gelangt, die ich hier in Kürze vorlegen möchte.

Für die Datierung bietet die Schrift noch andere Anhaltspunkte als die von Eubel benützten. Zunächst ist die schon erwähnte Stelle zu beachten, in der die am 18. Juli 1323 erfolgte Heiligsprechung des Thomas von Aquin als ein Ereignis der jüngsten Vergangenheit bezeichnet wird. Wenn ferner der Verfasser schlechthin sagt, die päpstliche Entscheidung stehe nicht im Widerspruch mit den Bestimmungen „capituli generalis ordinis Minorum", ohne nähere Bezeichnung des Kapitels, so ist das ein Beweis, daß er es noch vor dem Lyoner Kapitel (Pfingsten 1325) geschrieben haben muß. Sonst hätte er vom perusinischen Kapitel geredet, und dies um so mehr, da auch das Lyoner Kapitel einige den Armutsstreit betreffende Bestimmungen erließ. Eine noch genauere Datierung ermöglicht endlich die Tatsache, daß der Verfasser die Konstitution „Quia quorumdam" vom 10. Nov. 1324 mit keiner Silbe erwähnt. Da nun die „Responsiones" auf eine Auslegung und Erklärung der päpstlichen Entscheidung „Cum inter nonnullos" hinauslaufen, so ist es ganz undenkbar, daß ihr Verfasser den ausführlichen, vom Papste selbst am 10. Nov. 1324 veröffentlichten Kommentar „Quia quorumdam" völlig mit Stillschweigen hätte übergehen können. Wir müssen daher sagen: die „Responsiones" sind zwischen 12. Nov. 1323 und 10. Nov. 1324, wahrscheinlich in der ersten Hälfte des Jahres 1324, entstanden.

Die eben festgestellte Datierung wird durch ein bisher nicht beachtetes zeitgenössisches Zeugnis bestätigt. In dem bekannten apparatus ad Extravagantes Johannis XXII. des Juristen Zenzelinus de Cassanis[1]) findet sich in einer der Glossen zur K. „Cum inter

[1]) Vgl. Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechtes II 52 ff. und 199 f. Die Namensform dieses Juristen wird sehr verschieden angegeben; vgl. ebd. 199 und das Titelblatt der Lyoner Ausgabe 1509, wo dazu bemerkt wird: „Sed hec controversia de nominibus est relinquenda pertinacibus."



nonnullos" eine ausführliche und sehr scharf gehaltene Auseinandersetzung mit gewissen Leuten, die sich mit allerlei Distinktionen an der päpstlichen Entscheidung über die Armut Christi herumzudrücken suchen. Ein Vergleich der Ausführungen Zenzelins mit den „Responsiones" lehrt aber auf den ersten Blick, daß es eben diese Schrift ist, die Zenzelin zerzaust. Nun steht handschriftlich fest, daß Zenzelin seinen Apparat im April 1325 vollendete (Schulte a. a. O. 199 Anm. 4).

Die von Eubel für die Datierung verwertete Stelle, welche die erst am 8. Feb. 1326 erfolgte Verurteilung der Postille Olieus zu kennen scheint, bietet der Erklärung keine besonderen Schwierigkeiten. Erstens ist es sehr zweifelhaft, ob der Ausdruck, „in condempnatione" wirklich für den feierlichen Akt der Verurteilung zu nehmen ist und nicht vielmehr für das um 1319 eingeleitete Prozeßverfahren. Mehr Wahrscheinlichkeit hat aber folgende Erklärung. Die übereifrigen Gegner Olieus sprachen schon lange vor dem feierlichen Schlußurteil von 1326 von einer förmlichen Verurteilung der Postille Olieus, so daß sich Papst Johann am 27. Sept. 1322 zu der warnenden Erklärung veranlaßt sah, er habe nur die Untersuchung, nicht aber das Endurteil über Olieus erlaubt; dieses behalte er sich selbst vor (BF V n. 483). Ehrle (ALKG III 452) vermutet, man habe wohl die von acht Magistern abgegebene Sentenz (zwischen 11. Juni 1318 und 3. Sept. 1320; vgl. Ehrle a. a. O.; gedruckt ist sie bei Baluze-Mansi, Misc. II 258ff., und teilweise im Chartul. Un. Par. II n. 790) als Verurteilung ausgegeben und verweist auf die Art, wie die Inquisitoren Bernard Guidonis und Michael Monachi von der Sache redeten. Wir können noch ein Beispiel hinzufügen: Bonagratia von Bergamo spricht in den articuli probationum contra . . . Ubertinum (Bal.-Mansi, Misc. II 276ff.), die sicher vor 1325 entstanden, ebenfalls von der Verurteilung der Postille Olieus. So kann es keine Schwierigkeit mehr bieten, wenn auch in den 1324 geschriebenen „Responsiones" von der Verurteilung der Postille Olieus die Rede ist, zumal der Verfasser, wie wir gleich sehen werden, höchst wahrscheinlich ein Hauptgegner Olieus war[1]).

Die vorhin dargelegten Beziehungen der „Responsiones" zur

[1]) Die oben erwähnte Sentenz der acht Magister enthält 60 Artikel. Der 22. ist die Lehre Olieus über die Armut Christi und das Verhältnis der Minoritenregel zum Evangelium. Diesen Artikel zitieren die „Responsiones" mit der Bemerkung, er sei nach der Veröffentlichung der K. „Cum inter nonnullos" zensuriert worden. Man wird also annehmen müssen, daß die Zusammenstellung der 60 anstößigen Artikel in der Zeit von 1318—1320 erfolgte (siehe oben im Texte), daß sich aber die Kommissionsberatungen über die einzelnen Punkte sehr in die Länge zogen, was bei solchen Prozessen gewöhnlich der Fall war. Da das Endurteil über die ganze Postille erst 1326 gefällt wurde, so ist es ganz gut erklärlich, wie der Art. 22 erst nach dem 12. Nov. 1323 zur Verhandlung kommen konnte.



Glosse Zenzelins geben uns jetzt das volle Verständnis einer Stelle in Cesenas appellatio maior vom Jahre 1328, die ein ganz neues Licht über die Geschichte der „Responsiones" verbreitet. In einem Abschnitt dieser umfangreichen Appellation[1]) wirft der abtrünnige Ordensgeneral dem Papste eine Reihe von Vergehen vor, die ihn zum Häretiker stempeln sollen. An erster Stelle wird ihm sein Verhältnis zu Zenzelin vorgehalten: es ist notorisch, daß dieser Häretiker, nämlich Zenzelin[2]), von Johann als auditor causarum an der Kurie angestellt wurde[3]); er hat einen gewissen apparatus zu den Konstitutionen des Vienner Konzils und Johanns XXII. verfaßt, voll von Häresien. Unter anderem hat er von der K. „Cum inter nonnullos" folgendes behauptet... (es werden einige angebliche Häresien namhaft gemacht), und diese Schrift händigte er öffentlich und notorisch den gewerbsmäßigen Handschriftenverleihern ein (exhibuit stationariis publicis). Gegen ihn hat Bonagratia eine Schrift veröffentlicht, die ihn seiner Irrtümer überführt und die auch zur Kenntnis des Papstes und der Kurie kam. Trotzdem ist Johann nie gegen ihn eingeschritten, hat ihn mit Ehren und Einkommen überhäuft und bestellte ihn sogar zum Richter in audientia causarum. Der Inquisitor wurde durch ein öffentliches Instrument zum Einschreiten aufgefordert, weigerte sich aber, ihn vorzuladen, obwohl die Anklagen eidlich erhärtet wurden. Johanns Anhänger verdächtigten und tadelten Bonagratia ob seines Vorgehens gegen Zenzelin; so sehr sie nur konnten, suchten sie ihn von seinen Angriffen auf jenes Buch abzubringen.

Diese Mitteilungen Cesenas bedürfen nach dem oben Gesagten keines ausführlichen Kommentars. Der ganze Sachverhalt springt von selbst in die Augen. Vor allem ist eines klar. Wenn sich Cesena über Zenzelins Kritik der „Responsiones" so ungeheuer aufregte, daß er noch 1328 seinen Anklagen gegen den Papst diese Sache an die Spitze stellte; wenn Bonagratia zur Verteidigung der „Responsiones" sofort eine Gegenschrift herausgab und in seiner bekannten leidenschaftlichen Art dem Glossator mit den schwersten Anklagen zusetzte: dann müssen diese beiden Hauptvertreter der Kommunität im Armutsstreite den „Responsiones" persönlich sehr nahe gestanden sein. Wir dürfen vor allem annehmen, daß der Verteidiger der „Responsiones" auch deren Verfasser war.

Bonagratia wurde bekanntlich auf dem Kapitel zu Perugia mit der Vertretung des Ordens im Armutsstreite an der Kurie betraut.

---

[1]) Pisa, 18. Sept. 1328. — Der ganze Text bei Bal.-Mansi, Misc. III 246[b]—303[b]. Ein Teil, in welchem sich die oben herausgehobene Stelle findet, wurde von Eubel im BF V p. 408ff. in den Fußnoten abgedruckt.

[2]) In der von Eubel benutzten Hs heißt er: Josolinus de Cascinis.

[3]) Schulte a. a. O. 199 konnte ihn erst für das Jahr 1333 als auditor causarum s. palatii urkundlich nachweisen.



In dieser Stellung hatte er gegen die päpstliche Konstitution „Ad conditorem canonum" (8. Dez. 1322) die kecke Appellation vom 14. Jänner 1323 eingelegt. An der Kontroverse über die Armut Christi hatte er sich gleichfalls mit einem Gutachten beteiligt. Nachdem nun am 12. Nov. 1323 die gefürchtete Entscheidung gefällt worden war, war es naturgemäß wieder seines Amtes, die Stellungnahme seines Ordens zur neuen Sachlage zum Ausdruck zu bringen, und das war offenbar die Aufgabe der „Responsiones".

Dieser Traktat hat sich somit als eine wertvolle Quelle zur Geschichte des Armutsstreites entpuppt. Ein Punkt war in derselben bisher immer unklar: wie haben sich die später als Michaeliten bezeichneten Gegner des Papstes, als deren Häupter Cesena, Bonagratia und Ockham gelten, zu den Armutserlassen gleich nach deren Erscheinen gestellt? Sie traten ja erst 1328 offen mit ihrer Opposition hervor. Die übliche Auffassung, die sich in der Literatur fest eingebürgert hat, versichert freilich, daß diese Männer sofort nach der Veröffentlichung der Armutsdekrete mit dem Papste innerlich brachen, ihn als Häretiker verabscheuten und wenigstens im Geheimen gegen ihn arbeiteten — die Sachsenhäuser Appellation gilt als ihr Werk —, daß aber die Verhältnisse ihnen zunächst Zurückhaltung auferlegten; erst der Römerzug Ludwigs des Bayern habe ein offenes Auftreten ermöglicht. Ich habe bei einer anderen Gelegenheit gezeigt, daß diese Auffassung wenigstens bei Ockham, der später der literarische Hauptgegner des Papstes wurde, nicht zutrifft, daß Ockham nach seinen eigenen Geständnissen der Armutskontroverse vor 1328 fernstand[1]. Ebenso läßt sich aus Cesenas ersten Kundgebungen nach seiner Flucht aus Avignon erweisen, daß sein Zerwürfnis mit Papst Johann erst unmittelbar vorher zum förmlichen Bruche mit der päpstlichen Autorität ausgereift war. Daß der dritte im Bunde, Bonagratia von Bergamo, es ursprünglich ebenfalls mit der erdrückenden Mehrzahl der Minoriten hielt, das heißt, die Vereinbarkeit der K. „Cum inter nonnullos" mit der Dekretale „Exiit, qui seminat" und der Ordensdoktrin behauptete, das beweisen seine „Responsiones" vom J. 1324. Wir sehen jetzt ziemlich klar in die Ursprungsgeschichte des michaelitischen Schismas und dessen Zusammenhang mit der Armutskontroverse hinein.

Es hieße jedoch den Charakter der „Responsiones" verkennen, wollte man sie für eine Verteidigung der päpstlichen Entscheidung „Cum inter nonnullos" halten. Im Gegenteil: die Schrift richtet unverkennbar ihre Spitze gegen den Papst. Es weht in ihr schon Oppositionsgeist. Die päpstliche Entscheidung kann und darf nichts anderes meinen, als was die minoritische Auffassung lehrt, das ist ungefähr ihr Grundgedanke. Dieser echt bonagratianische Ton hartnäckiger

[1]) Biogr. Studien über Wilhelm von Ockham im AFH VI [1913].



Rechthaberei war es, der Zenzelins Widerspruch herausforderte. Zenzelins scharfe Glosse, seine bald darauf erfolgte Auszeichnung durch den Papst, andrerseits die Abweisung aller Angriffe Bonagratias haben dann gewiß nicht wenig dazu beigetragen, in diesem leidenschaftlichen Manne die schon vorhandene Bitterkeit zu steigern, bis er endlich, seinem Ordensgeneral folgend oder vielleicht ihn mit sich fortreißend, im Schisma einen Ausweg suchte.

Katzelsdorf bei Wiener Neustadt. P. Johannes Hofer C. Ss. R.

Besprechungen.

Verfasser von Zeitschriftenaufsätzen, die deren Berücksichtigung an dieser Stelle wünschen, werden höflichst um Zusendung eines Sonder-Abzuges gebeten.
Die Schriftleitung.

Geschichte der Tirolischen Kapuziner-Ordensprovinz (1593—1893). Bearbeitet von P. A. Hohenegger und P. P. B. Zierler. 2 Bände. Illustriert. 3 Karten. Innsbruck, Wagnersche Universitätsbuchhandlung, 1913—1915 (Bd. 1: XVI, 740; Bd. 2: XVI, 747, 8^0). Mk. 25,00.

Ein Gesichtspunkt vor allem tritt bei der Lektüre des umfangreichen, fast ganz auf ungedrucktem Material aufgebauten Werkes in den Vordergrund: die engste Anlehnung der Provinz wie ihrer einzelnen Klöster an die jeweiligen territorialen Landesherren. Von ihnen seit dem Ende des 16. Jahrhunderts zur Realisierung ihrer Reformations- und Restaurationsbestrebungen als wichtige volksseelsorgerische Faktoren in Rechnung gestellt, kamen die meisten der einzelnen klösterlichen Niederlassungen in planmäßiger Überlegung unter ihrer tatkräftigen Mithilfe zustande. Unter dem direkten Schutz der geistlichen und weltlichen katholischen Fürsten — vor allem der Habsburger und Wittelsbacher — wußten die Kapuziner eine umfangreiche, überaus gesegnete restauratorische Seelsorgtätigkeit zu entfalten.

Dankbar nahmen sie diesen Schutz von den alleinigen realen Machtfaktoren der damaligen katholischen Kirche in Deutschland in Anspruch. Sogar gegenüber der obersten Ordensleitung und selbst der römischen Kurie! Was alle Bitten und Vorstellungen auf Grund ordensrechtlicher Erwägungen in Rom nicht erreichen konnten, brachten energische Bemühungen Kaiser Leopolds und anderer deutscher Fürsten zu Wege: die Teilung der ausgedehnten deutschen Provinzen (1668) und ihre rechtliche Gleichstellung mit den zahlreichen kleinen Provinzgebilden der apenninischen Halbinsel (vgl. I 398—438).



Die kirchlichen Restaurationsbestrebungen der katholischen Fürsten haben der Kirche viel genutzt und wurden deshalb ohne Widerspruch seitens der geistlichen Autorität dankbar hingenommen. Sie haben aber auch den staatlichen Absolutismus in kirchlichen Dingen fördern helfen. In Österreich und Bayern, die zahlreiche päpstliche Indulte erlangt hatten, bildeten sich Landeskollegien in Religionssachen, die bald die Kirche stark bevormunden sollten. Die Geschichte der tirolischen Kapuzinerprovinz jener Tage bietet uns das anschaulichste Illustrationsmaterial für das staatsomnipotente Treiben zur Zeit der Aufklärung. Speziell die Maßnahmen Kaiser Josephs II. könnten wohl an keinem andern Einzelbeispiel eindringlicher beleuchtet werden.

Das allzu enge Band, das Ordensprovinz und Territorialherrschaften miteinander verbunden hatte, wurde zur knebelnden Fessel. Und man hatte sich bereits so sehr an das Bevormundungssystem gewöhnt, daß man sich mit den bedrückendsten Maßnahmen, die alles Kirchen- und Ordensrecht direkt auf den Kopf stellten, verhältnismäßig leicht abfand. Am josephinischen System selber wagte überhaupt niemand in der Provinz zu rütteln und zu deuten. Uns erscheint freilich so manches unbegreiflich. Aber „im Rahmen jener Zeit betrachtet, nimmt sich das Bild weit erträglicher aus, als es sonst der Fall wäre“ (II 143). Selbst der Ordensgeneral in Rom, dem 1782 die völlig eigenmächtige Ernennung eines Provinzials seitens der Regierung durch den Bischof von Brixen mitgeteilt wurde, fand darauf nur die Antwort: „Dem neuen Provinzial wünsche ich Gottes reichen Segen, damit er zu dessen Ehre, zum Wohlgefallen des Kaisers und zum Troste der ganzen Provinz seines Amtes zu walten vermöge“ (II 58).

Selbst die Aufklärungsepoche zeigt viel Frömmigkeit und Ordenseifer. Die Provinz hatte auch damals heiligmäßige Männer. Als einem Pater, der sich als Militärseelsorger große Verdienste erworben hatte, im Jahre 1796 von der Regierung freigestellt wurde, sich eine persönliche Gunst auszubitten, bat er für seine Ordensprovinz um die Gnade, daß ihr die Novizenaufnahme wieder gestattet und das aufgehobene Innsbrucker Kloster zurückgegeben werde (II 192).

Ähnlich dachte die große Mehrzahl. So konnte es geschehen, daß gerade die Tiroler Kapuziner im Verlaufe des 19. Jahrhunderts den andern Provinzen in Deutschland und Österreich-Ungarn wieder aufzuhelfen vermochten; P. Angelicus Eberl redet in seiner Geschichte der bayrischen Kapuzinerordensprovinz (Freiburg i. Br. 1902) gelegentlich der Darstellung der Restaurationsarbeiten der Tiroler in den bayrischen Klöstern in den ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts sogar von einem „herzlosen Rigorismus der Tiroler, der kein Verständnis hatte für die Bedürfnisse der armseligen Provinz und ihrer großenteils hochbetagten Mitglieder“ (535). Auch in der



tirolischen Provinz selber erfolgte gar bald nach dem Abflauen der josephinischen Staatskirchenpolitik ein neuer Aufstieg zum Bessern.

Es ist eigentlich schade, daß Verfasser und Bearbeiter die Provinzgeschichte allzuwenig auf dem Hintergrund und im Zusammenhang mit der allgemeinen kirchengeschichtlichen Entwicklung aufgebaut haben. Die gute, sachgemäß durchgeführte Gliederung des Stoffes hätte wie von selbst Anlaß und Gelegenheit dazu gegeben! Zahllose Einzelheiten — ich denke vor allem an die Schilderungen der vielfachen Reibungen mit Weltpriestern, andern Orden, benachbarten Kapuzinerprovinzen, ja selbst mit Klöstern und Mitgliedern der eigenen Provinz — bieten typisches Illustrationsmaterial für die religiös-sittlichen Zustände der betreffenden Zeit und vermitteln unmittelbare Einblicke in jeweilige innnerkirchliche Verhältnisse. So aber hat das umfangreiche Werk ganz und gar den Charakter einer erzählenden Chronik erhalten. Ihr eigentliches Quellenmaterial beherrschen die Verfasser, die uns die Ergebnisse von zwei reichen, angestrengten Arbeitsleben vorlegen, voll und ganz. Aber sie erheben sich nur selten in kritischer Sichtung und Ausscheidung über den weitschichtigen Stoff, den sie aus ihren handschriftlichen Quellen erschlossen haben.

Bei Schilderung reichsdeutscher Verhältnisse sind darum recht unangenehme Versehen mit unterlaufen. So findet sich II 498 eine Illustration mit der Unterschrift: Kloster Kleve in Westfalen; II 696 ist die Rede von Erzbischof Kirstein von Mainz. In den Literaturnachweisen (II S. XV) ist der Westfälische Merkur als Zeitschrift bezeichnet u. dgl.

Ehrlich und redlich haben sich die Verfasser bestrebt, den gefundenen Stoff unbefangen und offen zur Darstellung zu bringen. Soweit die gefällten geschichtlichen Werturteile sich auf die weiter zurückliegende Vergangenheit beziehen, sind auch durchweg objektive, aus der Sache sich ergebende Maßstäbe in Anwendung gekommen. Aber ob nicht bei Charakterisierung so mancher Persönlichkeiten und bei Beurteilung vieler Unternehmungen, die dem 19. Jahrhundert angehören, nicht doch etwas zu viel „Provinztratsch" zusammengetragen ist? Auch würde Ref. persönlich bei Würdigung von Provinzmitgliedern, denen als Prediger, Schriftsteller usw. eine gewisse Bedeutung zukommt, manche Superlative gerne vermieden sehen.

„Die allerneueste Zeit mit ihren noch ungeklärten Verhältnissen in diese Geschichte zu bringen, hielt der Herausgeber nicht für vorteilhaft" (I S. VII f.; vgl. auch die Vorrede zum 2. Bd.). Er scheint aber nicht gerade rosig in die Zukunft zu sehen (vgl. II 449—451; 598). Doch bemerkt er mit Recht: „Sind die Tage der Prüfung vorübergegangen, dann wird man an der Hand der Geschichte und der Erfahrung wieder den rechten Weg finden, und die vielen Stürme, aus denen die Provinz



bisher siegreich hervorging, lassen uns hoffen, daß sie auch aus künftigen Drangsalen einen glücklichen Ausgang finden werde" (II 696).

Die tirolische Kapuzinerordensprovinz darf sich des 1½ tausend Seiten zählenden Werkes aufrichtig freuen. Sie hat „eine Haus- und Familiengeschichte als magistra vitae, die zugleich einen erheblichen Beitrag zur vaterländischen Geschichte liefert" (II S. V). Für den Ordens- wie den Kirchen- und Kulturhistoriker der neueren Zeit ist die wissenschaftliche Ausbeute gleich groß. Die Tiroler Landesgeschichte wie die Lokalgeschichte der einzelnen Orte erfährt durch das Buch eine wesentliche Bereicherung nach den mannigfachsten Seiten hin. Es wäre zu bedauern, wenn die vielen Einzelergebnisse, die auf umfassendstem Quellenstudium zweier unermüdlicher Sammler beruhen, nicht die verdiente Beachtung finden würden.

Münster i. W. P. Joh. Chrysostomus Schulte O. M. Cap.

De Kloosters, door Dr. F. Pyper, Hoogleeraar der Ryks-universiteit te Leiden. 's Gravenhage 1916 (VIII, 379). f. 4.25.

Der Universitätsprofessor Dr. F. Pyper in Leiden will in seinem Buche ein Gesamtbild der Klöster geben, mit Hervorhebung des eigenen Charakters jedes Ordens. „Ein neues, selbständiges Studium der Quellen lieferte das Material" (S. VII). Das Buch umfaßt die Geschichte der Klöster von ihrem Ursprung bis zur Reformation. Der Verfasser will unparteiisch „sine ira et studio" erzählen, Licht und Schatten zusammenbringen zu einem objektiven Bilde (S. VIII). Auf die schweren Beschuldigungen der letzten fünf Kapitel, bes. daß der zunehmende Reichtum der Klöster im Mittelalter den Pauperismus gefördert habe (Kap. 28), gehen wir hier nicht ein. Allein das Kapitel über die Franziskaner (157—177) soll skizziert werden.

Die durch Franz von Assisi hervorgerufene Bewegung wird mit einer religiösen Erweckung verglichen, wie solche besonders bei Englisch redenden Völkern dann und wann vorgekommen ist (157). Die Predigtweise des hl. Franz wird angegeben durch die Worte des Thomas von Spalato in seiner Historia Salonitanorum und des Thomas von Celano (158-9). Daß der Franziskanerorden sich in den Dienst des Papsttums stellte, wird illustriert durch die Worte des Burchardus in seinem Chronicon Uspergense (160).

Die Lebensgeschichte Franzens kennen wir hauptsächlich durch Thomas von Celano und Bonaventura. „Der erste kannte Franziskus persönlich, der zweite hat die Orte, wo er gelebt, besucht und Berichte von Francisci Freunden und Anhängern bekommen. Beider Schrift trägt schon einen exaltierten Charakter, am meisten die des Bonaventura . . ." (160—1). Augenscheinlich ist Franziskus selbst „eine



exaltierte Persönlichkeit gewesen", welche die gewöhnlichen Dinge in einem ungewöhnlichen Lichte sah. Die verschiedenen Krankheiten konnten nicht dazu beitragen, „sein geistiges Gleichgewicht zu fördern" 161). Auch die sog. „sortes sanctorum" wandte er an, nämlich beim willkürlichen Öffnen der Hl. Schrift, um sein Leben nach dem dort Gelesenen zu bestimmen. „Glücklicherweise hat er die Schrift auch zu einem besseren Gebrauch angewandt. Das Evangelium ging ihm über alles" (162). Auffallend ist seine Ehrfurcht für alles Geschriebene, auch wenn der Inhalt heidnischen Ursprungs war. „Erkennt man hier vielleicht den Mann, der nur wenig Schulunterricht gehabt hatte?" (163). „In Unwissenheit und Sünde hatte er jahrelang fortgelebt. Unterricht in der Schriftexegese hatte er nie gehabt und doch wußte er mit wunderbarem Scharfblick die Tiefe der Hl. Schrift zu verstehen" (163). Anziehend war seine Liebe zur Natur und zur Musik (164). Was man von der Stigmatisation zu halten hat, „ist nicht leicht zu entscheiden". Er förderte den Katholizismus besonders durch die Ehrfurcht vor dem Weltklerus und durch die Marienverehrung (167).

Durch die Praxis ist die Armut sehr geschwächt (168—9). Der Geist des Stifters hinsichtlich der Wissenschaft blieb erhalten. „Nie hat das wissenschaftliche Studium der Theologie geblüht" (169—70). „In einigen Klöstern ist eine Schule, in andern wieder nicht. Lange nicht alle Brüder verstehen die lateinische Sprache" (170). Die literaturgeschichtlichen Arbeiten von Rodulphius Tossinianensis, Willot, Wadding, Dirks, Sbaralea bringen eine „Menge von Namen, die außer dem eigenen Kreis ganz unbekannt blieben. Könnten sie nicht prangen mit den Namen Alexanders von Hales, Duns' Skotus, Franziskus' Ximenez und einer Anzahl anderer, die Unbedeutsamkeit der Mehrzahl der übrigen würde noch stärker ins Auge springen" (171).

„Der Streit über die Pfarrechte hat alle Jahrhunderte hindurch fortgedauert (172). Treu wird der Geist des Stifters bewahrt in der Feier des gottesdienstlichen Kultus. Besonders auf den gregorianischen Gesang wurde großes Gewicht gelegt" (173). Viel hat der Orden geleistet für die Marienverehrung (ebd.). „Sehr groß ist die Anzahl von Franziskanern gewesen, welche die Reformation in Schriften bekämpften." Es wird sodann Sorge dafür getragen, daß die Missionare in protestantischen Gegenden tüchtige Theologen seien, die sich gut auskennen in den bestrittenen Glaubensfragen (177).

Groß war stets die Anziehungskraft des Ordens auf die Volksmasse. Dies erklärt sich aus der Aufgabe des Ordens für seine Mitglieder. Für viele Laienbrüder und Tertiaren war er eine Schule des Lebens. Man lese nur, wie ihnen anständiges Benehmen eingeprägt wurde (175). „Kam der Dritte Orden nicht den natürlichen, unschul-



digen Neigungen, dem Instinkt von Geselligkeit und Selbsterhaltung, den Bedürfnissen des Herzens entgegen?" (175—6).

Im Jahre 1385 vollendete Bartholomäus von Pisa eine umfangreiche Arbeit, worin Franziskus bis ins einzelne mit Christus verglichen wurde. „Kurz vor der Reformation wurde es gedruckt. Wahrscheinlich wurde es ziemlich viel gelesen; denn es erschienen auch spätere Ausgaben. Die Anhänger der Reformation haben sich an dem Inhalte sehr geärgert. Es gab darin auch wirklich sonderliche Partien" (176). Mit einigen kurzen Auszügen schließt das Kapitel.

Zu den Ausführungen Pypers gestatten wir uns nur einige kurze Bemerkungen; von der ganzen Literatur zwischen I Celano und Bonaventura erfahren wir beinahe nichts. Auch selbst die Opuscula S. Francisci, welche ganz deutlich die Naivität des hl. Franz, aber ohne irgendwelche Exaltation, widerspiegeln, werden nicht zitiert. Erst später werden sie angeführt, und wohl nach der Ausg. v. Col. 1849. Celano wird zitiert nach den AASS, Bonaventura nach Historia seraphica des Sedulius (Antw. 1613) und AASS. — Auf die Armutsfrage können wir hier nicht eingehen. Diese Frage wird auf eine endgültige Lösung noch lange warten müssen, denn kennen wir das 13. Jahrhundert und den hl. Franz schon bis ins Detail? Und auch für die späteren Jahrhunderte fehlt noch vieles (Bonaventura wird hier angeführt nach den opera omnia ed. Paris. 1868). — Über die Wissenschaft im Franziskanerorden urteilt der Verf. sonderlich. Ich möchte verweisen auf Zeitschr. f. kath. Theol. VII (1883) 39 ff. (F. Ehrle); H. Felder, Gesch. der wissenschaftl. Studien . . . , Freib. i. Br. 1904; HH 287 ff., 572 ff. Auf den Dritten Orden kommt Verf. oft zu sprechen und stützt sich besonders auf: Ildefonse, La règle du tiers-ordre, Avignon 1683.

Seine Ansicht in Betreff der Anziehungskraft ist doch sicher ganz ungenügend belegt durch das eine Büchlein von B. Gheysen, Seelighe Maniere van leven der Minderbroederen Recollecten, Ipre [1660]. Was er über die Bedeutung des Dritten Ordens für das Volk bringt, ist zweideutig; sicher war dieser ganz berufen für das Volk, aber der Verf. scheint die Sache ein wenig auf den Kopf zu stellen. — Bei der Besprechung des Liber Conformitatum hätte er besser die Ausgabe in den AF IV, V als die von Mediolani 1510 benutzt, und besonders die Introductio in tom. V über Verbreitung und Anfeindung dieses Buches.

Verf., obwohl Protestant, hat seinen Gegenstand zu durchdringen versucht, aber er hat nur ungenügendes Quellenmaterial benutzt, und deshalb leidet die Arbeit an Oberflächlichkeit, was für ein Charakterbild eines Ordens sehr zu bedauern ist.

B.



Hans Neuber †, Eine Gruppe von Schreinaltären auf waldeckischem Gebiet und die Werkstatt der Franziskaner zu Meiterdorf, mit 3 Abbildungen: Hessen-Kunst, Jahrbuch für Kunst- und Denkmalpflege in Hessen und im Rhein-Main-Gebiet, begründet und herausgegeben von Christian Rauch. 11. Jahrgang für 1917. S. 32—39.

Der Verfasser hat vor Jahresfrist in seinem Buch: Ludwig Juppe von Marburg, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Plastik am Ausgang des Mittelalters (Beiträge zur Kunstgeschichte Hessens und des Rhein-Main-Gebietes, hggb. von Chr. Rauch, 4. Band, Marburg, Elwert, 1915), das künstlerische Werk eines bis dahin nur wenig bekannten Bildhauers sorgfältig dargestellt und dabei auf drei Altäre in den waldeckischen Orten Cülte, Braunau und Kleinern hingewiesen (190 f.). Seine Vermutung, daß diese in dem ehemaligen Franziskanerkloster Meiterdorf bei Frankenberg hergestellt seien, wird in vorliegendem Aufsatz näher begründet und ausgeführt. Das älteste (1521) dieser Triptycha mit geschnitztem Korpus und gemalten Flügeln verwahrt die evangelische Pfarrkirche in Cülte. Der Braunauer Altar von 1523 entspricht im Aufbau durchaus dem in Kleinern, der wohl etwas jünger ist. Alle drei weisen in ihrer künstlerischen Ausgestaltung trotz aller Verschiedenheiten, z. B. in der Anordnung der Figuren, auf eine gleiche Werkstatt. Nun hat sich unter den Urkunden der Johanniterkomturei Wiesenfeld im Staatsarchiv zu Marburg ein Vertrag erhalten, dessen genaue Angaben eine merkwürdige Übereinstimmung mit dem eigenartigen Aufbau des Cülter Schreins zeigen. Dazu kommt, daß weder in Westfalen noch in Hessen und weiterhin gleichartige Arbeiten nachzuweisen waren. Nach der genannten Urkunde (Neuber, Ludwig Juppe S. 201 f.) verpflichteten sich am 21. Oktober 1520 die Franziskaner von Meiterdorf, für die Wiesenfelder Johanniter einen Schrein anzufertigen. Das hierbei für Korpus und Flügel gewählte Schema hat große Ähnlichkeit mit dem Cülter Werk, so daß die Zuweisung dieser Arbeit und auch der beiden andern Altäre in Braunau und Kleinern in die Meiterdorfer Werkstatt sehr wahrscheinlich wird. Eine zweite, unter Ludwig Juppes Einfluß stehende Werkstatt, der die Altäre von Waldeck und Berich angehören, sucht Neuber auf waldeckischem Gebiet, „vielleicht in Corbach" (190). Es hätte nahegelegen, dabei an die Malerarbeiten der Corbacher Franziskaner in der dortigen Kilians- und Nikolaikirche zu erinnern (P. Schlager, Geschichte der kölnischen Franziskaner-Ordensprovinz während des Reformationszeitalters, Regensburg 1909, 100 f.). — F. Küch hat dem Aufsatz des Verf., der leider unter den Opfern des Kriegs zu beklagen ist, ein Gedächtniswort beigefügt.

Meiningen. Dersch.



Verzeichnis der gebräuchlichsten Siglen:

AF = Analecta Franciscana, Quaracchi 1885 ff.
AFH = Archivum Franciscanum Historicum, Quaracchi 1908 ff.
BF = Bullarium Franciscanum, Romae 1759 ff.
BGSF = Beiträge zur Geschichte der sächsischen Franziskanerprovinz, Düsseldorf 1908 ff.
BHL = Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, Bruxellis 1898 ff. Supplementum, Bruxellis 1912.
FS = Franziskanische Studien, Münster i. W. 1914 ff.
FSB = Franziskanische Studien, Beihefte, Münster i. W. 1915 ff.
HH = H. Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg i. B. 1909.
SbSS = H. Sbaralea, Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisve descriptos, Romae 1806.
SbSS² = Romae 1908.
UBDF = Urkundenbuch der deutschen Franziskaner, Düsseldorf 1912 ff.
W = L. Wadding, Annales Minorum, I—XX Romae 1731 ff.; XXI—XXIV Anconae-Neapoli 1844 ff.; XXV Quaracchi 1886.
WSS = L. Wadding, Scriptores Ordinis Minorum, Romae 1650.
WSS² = Romae 1806.
WSS³ = Romae 1906.

Eingesandte Schriften und Bücher:

(Besprechung folgt nach Maßgabe des zur Verfügung stehenden Raumes.)

Beltzinger, B. A., Heliand. Lesungen vom Treuebund Gottes in Übertragung aus dem alten deutschen Heliandsliede. München-Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1916 (123, 16⁰). Mk. 1,20.

Beusch, P., Wanderungen und Stadtkultur. Eine bevölkerungspolitische und sozial-ethische Studie. München-Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1916 (112, 8⁰). Mk. 1,90.

Die Franziskanermissionen. 10. Jahresbericht des Franziskaner-Missions-Vereins. M.-Gladbach, Kühlen, 1916 (32, 4⁰).

Heinz, P. Odorich O. M. Cap., Kinder- und Jugend-Missionsbewegung. Salzburg, St. Petrus Claver-Sodalität, 1916 (32, kl. 8⁰). Mk. 0,15.

Kalender, Benzigers Marien-, 1917 (64, 4⁰). Mk. 0,60.
„ , Einsiedler-, 1917 (64, 8⁰). Mk. 0,50.
„ , Maria Lourdes-, 1917 (70, 4⁰). Mk. 0,40.

Keller, Dr. Franz, Die Ethik der Geschäftsreklame. München-Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1916 (23, 8⁰). Mk. 0,50.



Koch, P. Gaudentius O. M. Cap., Meine Terziaren im Felde. Trier, Petrus-Verlag, 1916 (38, kl. 8⁰). Mk. 0,50.

Schellberg, Dr. Wilhelm, Klemens Brentano. In: Führer des Volkes. Eine Sammlung von Zeit- und Lebensbildern, 20. Heft. M.-Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1916 (181, 8⁰). Mk. 1,80.

Schlager, P. Patricius O. F. M., Briefe aus Indien. In: Aus allen Zonen. 21. Bändchen. Trier, Paulinus-Druckerei, 1914 (150, kl. 8⁰). Mk. 0,50.

Schumacher, Dr. Rudolf, Der Alexandriner Apollo. Kempten, Kösel, 1916 (49, 8⁰).

Wieser, Pfr. Sebastian, P. Prokopius von Templin ein deutscher Paulus im 17. Jahrhundert. In: Führer des Volkes. Eine Sammlung von Zeit- und Lebensbildern, 18. Heft, M.-Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1916 (87, 8⁰). Mk. 1,20.

Wilke, P. Leonhard O. F. M., Im Reiche des Negus vor 200 Jahren. Missionsreise der Franziskaner nach Abessinien von 1700 bis 1704. In: Aus allen Zonen, 20. Bändchen. Trier, Paulinus-Druckerei, 1914 (138, kl. 8⁰). Mk. 0,50.

1917
4.
Jhrg.

FRANZISKANISCHE STUDIEN

Quartalschrift

(Fortsetzung 2. Seite des Umschlags.)

Münster i. W. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Das Programm der Zeitschrift ist die Erforschung des Einflusses, den das Franziskanertum auf das gesamte Geistesleben der Vergangenheit ausgeübt hat, und der äußeren und inneren Geschichte der Stiftungen des hl. Franziskus mit besonderer Berücksichtigung des germanischen Sprachgebietes.

Der Preis der Zeitschrift beträgt jährlich 6 Mk.

Alle die Schriftleitung der Zeitschrift betreffenden Mitteilungen wolle man richten an:

Schriftleitung der Franziskanischen Studien. Bonn, Kreuzberg.

Schriftleiter: Dr. P. Ferdinand Doelle O. F. M.

Das folgende Heft erscheint am 15. Juli 1917.

Zur Erkenntnislehre der älteren Franziskaner-schule

(mit Briefen von P. Ignatius Jeiler O. F. M. an Prof. Dr. Franz v. Paula Morgott).

Von Martin Grabmann.

Zu den geschichtlich wie sachlich wertvollsten Erkenntnissen, welche die gesteigerte Erforschung der mittelalterlichen Philosophie in den letzten Jahrzehnten uns erschlossen hat, dürfen wir die Aufhellung der Erkenntnislehre der älteren Franziskanerschule, die als Illuminations- oder Irradiationstheorie auch als Exemplarismus gekennzeichnet wird, mit gutem Recht zählen. Den äußeren Anlaß zur näheren Ergründung der Erkenntnislehre Bonaventuras gab das Bestreben des Ontologismus, besonders des italienischen Ontologismus, Bonaventuras Itinerarium mentis ad Deum im Sinne des Theognostizismus zu deuten [1]). Es erschienen gegen diese Auffassungen Einzeluntersuchungen von Schütz in Deutschland, im größeren Stil von den italienischen Philosophen Zigliara und Lepidi [2]). Freilich entgingen diese Autoren nicht immer der Gefahr, die Texte des seraphischen Lehrers zu ausschließlich im Sinne der thomistischen Lehre zu erklären und dadurch die Eigenart der franziskanischen Spekulation abzuschwächen. Die Forschung gewann neuen Antrieb, als bisher

---

[1]) Vgl. K. Werner, Die italienische Philosophie des 19. Jahrh. I—IV, Wien 1884—1886 (I, 72 ff. 450; II, 235. 381; IV, 201. 264). Außer Rosmini beriefen sich Gioberti, Mamiani, Ferrè, Luciani u. a. auf Bonaventura; A. v. Schmid, Erkenntnislehre II, Freiburg 1890, 372—418; P. Haffner, Grundlinien der Gesch. der Philosophie, Mainz 1881, 554 ff.

[2]) J. Krause, S. Bonaventurae de origine et via cognitionis intellectualis doctrina, Monasterii 1867; Th. Zigliara, Della luce intellettuale e dell' Ontologismo, Roma 1874; A. Lepidi, Examen philos.-theologicum de Ontologismo, Lovanii 1874.

unbekannte Texte in das tiefere Verständnis dieser Lehren einweihten. In seiner wertvollen Jubelgabe zur Bonaventurazentenarfeier 1874, in welcher der großzügige Plan der neuen Bonaventuraausgabe vorgelegt wurde, veröffentlichte P. Fidelis a Fanna eine Quaestio anecdota S. Bonaventurae: An rationes aeternae sint rationes cognoscendi in omni certitudinali cognitione [1]). Die Durchforschung der Bibliotheken Europas nach Handschriften Bonaventuras und der Franziskanerschule, welche von P. Fidelis a Fanna und P. Ignatius Jeiler in vorbildlicher Weise vorgenommen wurde, förderte gerade für die Erkenntnislehre der älteren Franziskanerschule ein überraschend reiches neues Material zutage. Im Jahre 1883 veröffentlichte das Collegium S. Bonaventurae, das damals schon unter P. Jeilers Leitung stand, die Früchte dieser Forschungen auf dem Gebiete der scholastischen Erkenntnislehre unter dem Titel: De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum [2]). In diesem hochbedeutsamen Werke, das dem kurz zuvor (1881) verstorbenen ersten Leiter des Bonaventurakollegs und der Bonaventuraausgabe von Quaracchi gewidmet ist, ist die schon in der soeben angeführten Ratio novae collectionis usw. vom Jahre 1874 teilweise veröffentlichte Quaestio disputata Bonaventuras nebst einem einschlägigen Sermo ediert. Ganz neue Texte sind die sich daran schließenden fünf Quaestiones disputatae des Matthäus von Aquasparta, eine Quaestio disputata des John Peckham, drei Quaestiones disputatae des Fr. Eustachius und je eine Quaestio disputata des Rogerius Anglicus (Roger von Marston) und Richard von Mediavilla. In Anmerkungen sind außerdem noch Texte von Wilhelm von Falgar, Alexander von Alessandria, Petrus Johannis Olivi und drei Anonymi beigegeben. Es sind diese Quaestiones sämtlich erkenntnistheoretischen Inhalts, ein herrliches Quellenmaterial für das Studium der Illuminationstheorie der Franziskanerschule.

[1]) Fidelis a Fanna, Ratio novae collectionis operum omnium sive editorum sive anecdotorum Seraphici ecclesiae doctoris S. Bonaventurae etc., Taurini 1874, 222—246.

[2]) De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1883.



Der Textedition ist außer den literarhistorischen und literarkritischen Prolegomena eine tiefschürfende Dissertatio vorangestellt, in welcher die inhaltliche Gedankenfülle und Tragweite dieser Texte dargelegt und auch das Verhältnis dieser Erkenntnislehre zum aristotelisch-thomistischen Standpunkt eingehend besprochen ist. Die inhaltliche Seite des Problems ist auch in den Scholien zur Bonaventuraausgabe in sachkundiger, sorgsam abwägender Weise erörtert. Durch diese Dissertatio und Scholien war eine unanfechtbare richtige Erklärung der Lehre Bonaventuras und seiner Schule gegeben und einer Deutung der neuen Texte im Sinne des Ontologismus bzw. Rosminianismus jede Grundlage entzogen. Eine eigne Schrift in diesem Sinne erschien später 1890 von Zorzoli, La questione di S. Bonaventura: „De cognitionis humanae suprema ratione" commmentata e difesa contro le Rosminiane interpretazioni di S. Casara, Torino 1890 [1]).

Im Jahre 1903, ein Jahr vor dem Tode von P. Jeiler, erschien in Quaracchi die Ausgabe der Quaestiones de fide et de cognitione des Kardinals Matthäus von Aquasparta [2]). Das Studium dieser quaestiones veranlaßte mich zur Abfassung meiner Schrift über die Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta, in welcher ich die Eigenart der franziskanischen vorwiegend augustinisch gestimmten Erkenntnislehre gegenüber dem thomistischen Aristotelismus schärfer betonte, als dies durch die Herausgeber des hl. Bonaventura geschehen war [3]). Durch die grundlegenden Veröffentlichungen von P. Ehrle über „Augustinismus und Aristotelismus im 13. Jahrhundert" [4]) aus dem

[1]) Es ist dies eine Gegenschrift zu: Sebastiano Casara, La questione De cognitionis humanae suprema ratione del Serafico Dottore S. Bonaventura tradotta ed annotata, von der auch in einem der Briefe Jeilers an Morgott die Rede ist. Casara hatte früher auch die Übereinstimmung von Rosmini und Thomas von Aquin zu erweisen gesucht in der Schrift: Il sistema filos. rosminiano dimostrato vero nel suo principio fondamentale con lo studio e sviluppo di un solo articolo della Somma teologica di S. Tommaso, Venezia 1874.

[2]) Fr. Matthaei ab Aquasparta, Quaestiones disputatae selectae I: Quaestiones de fide et de cognitione, Ad Claras Aquas 1903.

[3]) M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta, Wien 1906.

[4]) Fr. Ehrle, John Peckham über den Kampf des Augustinismus und



Jahre 1889 waren äußere Zeugnisse dieses Gegensatzes erbracht worden, welche für die Publikation der Bonaventuraherausgeber vom Jahre 1883 noch nicht vorlagen. Desgleichen haben die eindringenden und ergebnisreichen Untersuchungen G. v. Hertlings über: „Augustinuszitate bei Thomas von Aquin" [1]) neues Licht auf den Gegensatz von Augustinismus und Aristotelismus fallen lassen. In Baeumkers Witelo sind die charakteristischen Züge der neuplatonisch-augustinischen und der aristotelischen Theorie des Erkennens scharf und deutlich herausgearbeitet [2]). Die geschichtliche Erforschung der Scholastik übersieht bei aller Betonung dieser zwei Typen der scholastischen Erkenntnistheorie keineswegs den großen gemeinsamen Schlußpunkt, in welchem beide Theorien einmünden. Auch Thomas und seine Schule, von der hier besonders Bernhard von Trilia genannt sei, lassen die Wahrheit und Gewißheit unseres Erkennens, vor allem der höchsten Prinzipien, auf die alles geistige Erkennen sich stützt, in Gott verankert sein [3]) und führen die Notwendigkeit, Ewigkeit und Unveränderlichheit der Wahrheit schließlich auch auf die unerschaffene göttliche Wahrheit zurück [4]). Aber die Art und Weise, wie dies die aristotelisch gerichtete Erkenntnistheorie des Aquinaten zurechtlegt,

---

Aristotelismus in der 2. Hälfte des 13. Jahrh., Zeitschr. für kathol. Theologie XIII (1889), 172--193; Fr. Ehrle, Der Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende des 13. Jahrh., Archiv für Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters V (1889), 603—635.

[1]) G. v. Hertling, Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin. Sitzungsberichte der philos.-philol. und der hist. Klasse der K. Akad. der Wissenschaften, München 1904. Wieder abgedruckt in: G. v. Hertling, Historische Beiträge zur Philosophie, hrsg. von J. A. Endres, Kempten und München 1914, 97—151.

[2]) Cl. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters, hrsg. von Baeumker, III 2, Münster 1908, 467 ff.

[3]) Vgl. M. Baumgartner, Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis. Festgabe für G. v. Hertling, Freiburg 1913, 1—16; M. Baumgartner, Zum thomistischen Wahrheitsbegriff. Festgabe für Cl. Baeumker, Münster 1913, 241—261.

[4]) F. Thomas, Quodlib. VIII, a. 1 und bes. S. c. G. II, 84. Vgl. hierzu Garrigon-Lagrange, Dieu. Son existence et sa nature, Paris 1915, 296—302; M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, Köln 1916, 96.



ist eben eine andere, als die Denk- und Betrachtungsweise Bonaventuras und seiner Schüler. Die Verschiedenheit der Augustinusdeutung entspricht der Verschiedenheit der Erklärung der cognitio in rationibus aeternis. Die philosophie- und theologiegeschichtliche Erforschung des Mittelalters hat in den letzten Jahren sich immer wieder der Illuminationstheorie der Franziskanerschule zugewendet. E. Lutz hat im Anhang zu seiner Psychologie Bonaventuras die Stellung Bonaventuras zum Ontologismus aufs neue besprochen [1]. Die Beziehungen der franziskanischen Erkenntnislehre zur deutschen Mystik des Predigerordens, auf welche schon Denifle aufmerksam gemacht hatte [2], wurden weiterhin von E. Krebs [3] und K. Bihlmeyer [4] verfolgt. Mit Roger Marston hat sich P. Augustin Daniels O. S. B. befaßt [5]. Dem gleichen Forscher verdanken wir auch eine Erweiterung der Textgrundlage für die Kenntnis der franziskanischen Erkenntnislehre, nämlich eine Edition der einschlägigen Quaestio im ungedruckten Sentenzenkommentar des Wilhelm von Ware, des Lehrers des Duns Skotus: Queritur utrum quod videtur ab aliquo cognoscente quocumque modo videatur in lumine alio quam sit intellectus agentis [6]. Auf die Erkenntnislehre Bonaventuras ist näher auch F. Palhoriès teils in Zeitschriftenaufsätzen, teils in seiner Monographie über Bonaventura eingegangen [7]. Im ersten Kapitel dieser Schrift (S. 28—59) wird „La theorie de la connaissance" Bonaventuras entwickelt, wäh-

---

[1]) E. Lutz, Die Psychologie Bonaventuras. Anhang: Bonaventuras Stellung zum Ontologismus. Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters VI, 4—5, Münster 1909.

[2]) H. Denifle, Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauungen seiner Lehre. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886) 521.

[3]) E. Krebs, Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters V, 5—6, Münster 1906, 123 ff.

[4]) K. Bihlmeyer, Heinrich Seuses deutsche Schriften, Stuttg. 1907, 34 f.

[5]) A. Daniels, Anselmzitate bei dem Oxforder Franziskaner Roger Marston. Theol. Quartalschrift 93 (1911) 35—59.

[6]) A. Daniels, Wilhelm von Ware über das menschliche Erkennen. Festgabe für Baeumker, Münster 1913, 309—318.

[7]) F. Palhoriès, La théorie de l'intelligence chez S. Bonaventure, Revue des sciences philosophiques et théologiques VI (1912) 465—489; F. Palhoriès, Saint Bonaventure, Paris 1913.

rend der Schluß des Buches (S. 235—337) dem Itinerarium mentis ad Deum gewidmet ist. Eine vorzügliche Zusammenfassung der Illuminationstheorie der älteren Franziskanerschule gibt M. Baumgartner in seiner Neubearbeitung von Fr. Überwegs Geschichte der patristischen und scholastischen Philosophie [1]. Die augustinische Grundlage dieser Erkenntnistheorie ist unlängst durch J. Hessen beleuchtet worden [2]. Für die Geschichte der augustinisch gerichteten Erkenntnislehre in der außerfranziskanischen Scholastik ist die jüngst erschienene Darstellung der Erkenntnislehre Heinrichs von Gent durch Braun eine willkommene Gabe [3]. Schließlich sei noch erwähnt, daß man auch seitens der protestantischen Theologie der franziskanischen Erkenntnislehre Beachtung geschenkt hat. K. Heim beschäftigt sich in seinem Buche über das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie usw. mit der Erkenntnislehre sowohl Bonaventuras wie auch des Matthäus von Aquasparta [4]. Desgleichen verabsäumt es auch R. Seeberg nicht, in seiner Dogmengeschichte des Mittelalters darauf hinzuweisen [5].

Aus dieser Übersicht dürfte sich ergeben, daß durch Edition vorher ganz unbekannten Quellenmaterials und durch Spezialuntersuchungen auf Grund dieser Quellen die Illuminationstheorie der älteren Franziskanerschule inhaltlich und geschichtlich eine ausgebreitete Erforschung gefunden hat [6].

---

[1]) Überweg-Baumgartner, Grundriß dsr Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit [10], Berlin 1915, 443—459.

[2]) J. Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus. Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters XIX, 2, Münster 1916.

[3]) R. Braun, Die Erkenntnislehre des Heinrich von Gent. Freiburg (Schweiz) 1916.

[4]) K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911, 34—38, 40—45.

[5]) R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte III [2 u. 3]; Die Dogmengeschichte des Mittelalters, Leipzig 1913, 334 ff.

[6]) Bemerkt sei noch, daß P. Parthenius Minges neuestens auch die Erkenntnislehre der ältesten Anfänge der Franziskanerschule schon vor Bonaventura behandelt hat in seinen Abhandlungen: Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Johannes von Rupella, Philos. Jahrbuch 26 (1914) und: La teoria della conoscenza in Alessandro di Hales, Rivista di Filosofia Neo-scolastica VII (1915) agosto.



Indessen ist auch hier die Forschung noch keineswegs zum Abschluß gekommen. Wenn auch das maßgebende Quellenmaterial, das in den Quaestiones disputatae der älteren Franziskanerschule geborgen ist, durch mustergültige Edition und Interpretation bereitgestellt ist, so wird doch eine Nachlese noch wertvolle Belegstücke finden können. Die Sentenzenkommentare der Franziskanerschule sind auf diese Frage noch nicht systematisch untersucht. Man stellt sich auch die Frage, wie über diese Probleme die am Augustinismus festhaltende ältere Dominikanerschule, ich erinnere an die Sentenzenkommentare eines Richard Fitzacre, Robert Kilwardby, Romanus, denkt. Auch die Stellungnahme des Petrus von Tarantasia, der Bonaventura in vielen Stücken nahesteht, ist bisher noch nicht festgestellt. Ein noch nicht gewürdigter Anhänger der Illuminationstheorie ist Gérard von Abbeville (Quaestiones). Von besonderem Interesse ist auch die nähere Kenntnis vom Erlöschen dieser Lehre im scholastischen Denken und den dabei wirksamen Faktoren. Schon bei Duns Skotus tritt die Illuminationstheorie mehr in den Hintergrund. Eine förmliche Ablehnung dieser Lieblingslehre der Schule Bonaventuras finde ich schon bei Franz von Mayronis († 1325 oder 1327). Dieser Franziskanertheologe und Skotist hat in die dist. 3 seines sogenannten Conflatus, eines von seinem großen Sentenzenkommentar verschiedenen Kommentars zum ersten Buch des Lombarden, eine Reihe erkenntnistheoretischer Quästionen eingefügt, deren erste (Qu. 6) die Aufschrift hat: Utrum lux eterna sit intellectui nostro ratio cognoscendi? In dieser Untersuchung lehnt der Doctor illuminatus die Illuminationstheorie rundweg ab und findet auch die diesbezügliche Lehre des Duns Skotus für nicht stichhaltig. Er erklärt die Ausstattung der menschlichen Geistseele seitens Gottes für ausreichend zur geistigen Wahrheitserkenntnis, ohne daß ein eigener Einfluß der Lux aeterna auf das Zustandekommen des Erkenntnisaktes notwendig ist. Franz von Mayronis bezeichnet seine Theorie als die Ansicht der pars communior. Mit den Augustinustexten, die von den früheren Franziskanertheologen für ihre Theorie von der cognitio in rationibus aeternis angeführt wurden, findet

er sich auf dialektischem Wege ab. Mehr Schwierigkeiten bereitet ihm die nun einmal aus Augustinus nicht wegdisputierbare Lehre von den unveränderlichen ewigen Wahrheiten, von den „regulae incommutabiles". Er führt eine Reihe von Lösungsversuchen an, die er ablehnt, und entscheidet sich schließlich dahin, daß der Ewigkeits- und Unveränderlichkeitscharakter von Urteilen und Sätzen sich herleite: „ex incommutabilitate terminorum in esse quiditativo qualitercumque ponantur." Er denkt sich dieses esse quiditativum als etwas vom psychischen Sein, von psychischen Erlebnissen (esse in anima) und vom realen transsubjektiven Sein (esse reale, esse extra animum) Verschiedenes [1]). Man wird dabei an moderne Überlegungen, wie sie etwa bei Husserl sich finden, erinnert. Ein weiteres Eingehen auf diese Gedankengänge liegt außerhalb des Zweckes meiner Ausführungen, welche eigentlich nur ein Geleitswort zu den nachfolgenden Briefen Jeilers sein sollen. Es sollte hier nur betont werden, daß in der geschichtlichen Erkenntnis und Bewertung der Illuminationstheorie die ungemein rührige Forschung noch nicht zum vollen Abschluß gelangt ist.

Noch weniger ist die sachliche Bewertung der Erkenntnislehre sowohl Augustins wie auch der älteren Franziskanerschule, die unter Augustins Inspirationen steht, abgeschlossen. Mit gutem Recht hat erst kürzlich Hessen am Schluß seiner Untersuchung über „die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus" die „augustinische Theorie in moderne Perspektiven eingerückt" und sie dadurch „für die Klärung und Lösung des erkenntnistheoretischen Problems fruchtbar zu machen" gesucht [2]). W. Switalski spricht den überzeugungsvollen Gedanken aus [3]): „Der Platonismus augustinischer Färbung gibt nach unserer Ansicht eine den Forderungen der Allgemeingültigkeit und Objektivität im gleichen Maße genügende Eklärung der apriorischen Elemente, indem er sie auf die ideale Gesetz-

[1]) Ich habe hierfür benützt: Francisci Maronis ord. min. scriptum primi Sententiarum qui alias conflatus intitulatur. Impressum Basileae 1489 (Inkunabel der K. Bibliothek zu Eichstätt).

[2]) J. Hessen a. a. O. 112 ff.

[3]) W. Switalski, Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus, Braunsberg 1910, 58.



gebung der absoluten Intelligenz zurückführt". Cl. Baeumker hat über die Frage nach dem Sinne der Ewigkeit und Notwendigkeit des Universale die sehr beachtenswerten Worte niedergeschrieben [1]): „Was dieses sachliche Problem anlangt, so bin ich der Überzeugung, daß metaphysisch die ewige Geltung der Wahrheit auf die positive Ewigkeit und Sichselbstgleichheit des schöpferischen Geistes zurückführt. Ist dies doch der Grundgedanke des „noologischen" Gottesbeweises, dessen Begründung innerhalb der christlichen Spekulation eine bleibende Tat Augustins war." Es sei auch noch darauf hingewiesen, daß auch in den „Logischen Untersuchungen" Edmund Husserls die Frage nach der „Ewigkeit der Wesen und Bedeutungen aufgerollt ist [2]).

Es legt sich von selbst die Frage nahe, welches Licht denn von der augustinisch gerichteten, jedoch mit empirisch-aristotelischen Elementen bereicherten Erkenntnislehre der älteren Franziskanerschule auf die sachliche Lösung des Erkenntnisproblems falle. Zur Beantwortung dieser Frage sollen die im Nachfolgenden abgedruckten Briefe Jeilers das Wort ergreifen. Meines Erachtens sind diese Briefe für die geschichtliche wie auch über die sachliche Beurteilung der Illuminationstheorie eine sehr gewichtige Stimme.

P. Ignatius Jeiler, diese ehrwürdige Theologengestalt im Kleide des hl. Franziskus, in der tiefe Spekulation, historische Methode und mystisch-aszetische Wärme sich einten, war wie nicht leicht ein zweiter berufen, in dieser Frage wertvolle Aufschlüsse zu geben. Im Jahrgang 1870 der Zeitschrift Katholik erschien ein umfangreicher tiefeindringender Artikel: „Die Lehre des hl. Bonaventura in Betreff des Ontologismus von einem Mitglied des Franziskanerordens" [3]). Der Schluß dieser Abhand-

---

[1]) Cl. Baeumker, Roger Bacons Naturphilosophie, insbesondere seine Lehre von Materie und Form, Münster 1916, 37.

[2]) Vgl. J. Geyser, Neue und alte Wege der Philosophie. Eine Erörterung der Grundlagen der Erkenntnis im Hinblick auf Husserls Versuch ihrer Neubegründung, Münster 1916, 51 ff.

[3]) Katholik 1870, Bd. 1, 404—420, 583—593, 654—686. Beachtenswert ist auch ein Artikel Jeilers im Katholik 1874, Bd. 1, 653—667 und Bd. 2, 8—22: Zu dem sechsten Zentenarium des heil. seraphischen Kirchenlehrers Bonaventura. Es ist hier ähnlich wie in Jeilers Artikel: Bonaventura (Kirchenlexikon II², 1017—1027) die Eigenart Bonaventuras feinsinnig gezeichnet.



lung behandelt Bonaventuras Itinerarium mentis und dessen Lehre über die Gotteserkenntnis. Verfasser dieses Artikels ist eben P. Ignatius Jeiler. Der Jahrgang 1877 der gleichen Zeitschrift brachte einen sehr ausführlichen Artikel: „Der Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschen. Eine dogmatische Studie über die betreffende Lehre des hl. Bonaventura und anderer Meister des 13. Jahrhunderts" [1]). Der Artikel ist gezeichnet von P. Ignatius Jeiler O. S. Franc. Es ist dies eine von denjenigen nicht allzu häufigen Abhandlungen, die man nie ausliest und aus der man beim erneuten Durcharbeiten wieder Neues lernt. Für die Erkenntnislehre nicht bloß der Franziskanerschule, sondern auch des hl. Thomas von Aquin, des Petrus von Tarantasia usw. gibt diese Abhandlung eine urteilsreiche Orientierung. Nach dem frühen Tode das hochverdienten P. Fidelis a Fanna (1881) wurde P. Jeiler an die Spitze des Bonaventurakollegs und der neuen Bonaventuraausgabe gestellt, jener Ausgabe von der P. Denifle, ein ebenso sachkundiger wie der Schmeichelei unverdächtiger Kritiker, sagt: „Ich wüßte wahrlich nicht, welchen Wünschen diese Ausgabe nicht gerecht würde [2]). Aus P. Jeilers Feder stammen vor allem auch die Scholien, welche den Lehrgehalt des hl. Bonaventura im Zusammenhang mit den Anschauungen der Scholastiker eingehend erklären und würdigen. Darunter sind gerade auch Scholien sowohl im Sentenzenkommentar wie auch zum Itinerarium mentis ad Deum, welche in die Erkenntnislehre Bonaventuras tiefer einweihen. Von Jeiler stammt auch die dissertatio, die spekulative Würdigung der Texte in der eingangs erwähnten Publikation: De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam (1883). Nun zu diesen schriftstellerischen Äußerungen Jeilers über die franziskanische Illuminationstheorie bilden die im Folgenden veröffentlichten Briefe eine schätzenswerte Ergänzung. Ergibt sich ja gerade aus diesen Briefen selbst, daß P. Jeiler in seinen Scholien vor allem objektiv die Lehre Bonaventuras erläutern und in ihrer Harmonie, aber

[1]) Katholik 1877, Bd. 1, 113—147, 225—269, 337—353.

[2]) Deutsche Literaturzeitung III (1882) 51.



nicht Einerleiheit mit der Hochscholastik darstellen wollte und absichtlich mit der eigenen subjektiven Anschauung über die sachliche Lösung des Problems zurückhielt. Es haben diese Fragen nicht bloß nach der geschichtlichen, sondern auch nach der sachlichen Seite P. Jeiler bis in sein höchstes Alter beschäftigt. Ich hatte das Glück, im September 1901 den ebenso gelehrten wie bescheidenen und liebenswürdigen Franziskanertheologen in Quaracchi zu sprechen. Der damals schon 78jährige Greis kam sehr bald auf den Exemplarismus der alten Franziskanerschule zu sprechen und hat sich warm über die prinzipielle Bedeutung desselben für die Vertiefung philosophischer und theologischer Fragen geäußert.

Die nachfolgenden Briefe Jeilers sind an Domkapitular (später Domdekan) Franz v. Paula Morgott, den langjährigen Professor der Dogmatik in Eichstätt, gerichtet [1]). Dieser gründliche Kenner der scholastischen Philosophie und Theologie, dem Schreiber dieser Zeilen für seine ebenso sachkundige wie väterlich liebenswürdige Hinlenkung auf dieses Arbeitsgebiet zu stetem Danke verpflichtet ist, hat in seinem literarischen Nachlaß eine Sammlung von Briefen zusammengeordnet, welche von Vertretern der Neuscholastik aus Deutschland, Österreich, Schweiz, Italien, Frankreich, Belgien und Holland an ihn gerichtet waren. Aus dem deutschen Sprachgebiet ist vor allem eine große Zahl von Briefen aus den Jahren 1860—1862 interessant, welche der Paderborner Theologieprofessor H. E. Plaßmann an Morgott geschrieben hat. Die kräftige persönliche Art, in der Plaßmanns übrigens recht tüchtige „Schule des hl. Thomas" geschrieben ist, kommt in diesen Briefen natürlich noch mehr zur Geltung. Außerdem finden sich darunter Briefe von den Mainzer Professoren Heinrich, Moufang und Haffner, von J. Bach und Aloys von Schmid in München, von Scheeben, von Otten, F. X. Pfeifer, N. Kaufmann, Hurter, A. M. Weiß, und eben von J. Jeiler. Sehr reichhaltig ist die Sammlung von Briefen italienischer Philosophen und Theologen, mit denen

[1]) Vgl. W. Grabmann, Dr. Franz v. P. Morgott als Thomist, Paderborn 1900.



Morgott in Korrespondenz stand. Ich nenne vor allem eine große Anzahl von Briefen aus der Feder Liberatores, viele Briefe von S. Talamo, dann Briefe von P. A. Uccelli in Rom [1]), von Di Giovanni in Palermo, Poletti in Udine, Allievo in Turin, von Vespignani und Valensise, den späteren Kirchenfürsten, von Benso und Marcellini in Genua, Galfano in Marsala, von Travaglini, von Battaglini in Bologna usw. Unter dieser italienischen Korresspondenz befindet sich auch ein Brief des bekannten Positivisten Ardigò. Aus Frankreich seien genannt Briefe von Bourquard, den Dominikanern Coconnier und Guillermin, von dem bekannten Apologeten Duilhé de St. Projet. Aus Belgien seien verzeichnet viele Briefe von Van Weddingen, dann Briefe von den Löwener Professoren Dupont und B. Jungmann, von den Dominikanern Dummermuth und Lepidi (damals in Löwen). Es sind diese Briefe ein schöner Beleg, welch hohen und weitreichenden Ansehens sich Morgott erfreute, und auch ein Zeichen der nicht unbeträchtlichen Rolle, welche der theologischen Hochschule in Eichstätt, an der außer Morgott auch noch Stöckl und Schneid wirkten, bei dem Wiedererwachen der scholastischen Studien im verflossenen Jahrhundert zufiel.

Von den Briefen Jeilers an Morgott habe ich nur diejenigen abgedruckt, welche wissenschaftlichen Inhalts sind. Mit einigen Auslassungen, die ich durch Punkte anzeigte, sind sie alle ganz zum Abdruck gekommen. Die meisten und wichtigsten dieser Briefe entstammen dem Jahre 1883 und gruppieren sich um die richtunggebende Publikation über die Illuminationstheorie, eben um die: De humanae cognitioni ratione Anecdota quaedam. Morgott hat dieser Veröffentlichung eine eingehendere

---

[1]) Der literarische Nachlaß des hochverdienten Thomasforschers P. A. Uccelli kam in die vatikanische Bibliothek und füllt dort die Codd. Vat. lat. 10141—10150. Cod. 10150 enthält Briefe verschiedener hervorragender Persönlichkeiten (z. B. Tosti, J. Hergenröther, Andreas Frühwirth, H, Hurter, Rampolla [aus dem Jahre 1876], Fidelis a Fanna u. a.) an Uccelli. Darunter befindet sich fol. 161 auch ein Brief von Morgott an Uccelli, Vgl. Bibliothecae Apost. Vaticanae codices manuscripti IV: Codd. lat. 9832—10300. Rec. M. Vatasso et H. Carusi, Romae 1914, 507.

Besprechung in den historisch-politischen Blättern gewidmet [1]). Zu tieferem Nachdenken regt namentlich der Brief vom 17. November an, in welchem Jeiler im selbständigen Durchdenken und Weiterdenken der Lehre Bonaventuras und seiner Schüler den Zusammenhang und Zusammenklang des aprioristischen und aposterioristischen Elementes unseres geistigen Erkennens sich zurechtlegt. Die Schwierigkeiten, die er hier empfindet, sind schon im ersten Briefe vom 8. April 1883 klar vorgelegt und im genannten Brief vom 17. November 1883 in selbständigen Gedankengängen der Lösung näher gebracht. Da die Darlegungen Jeilers trotz der Schwierigkeit des Gegenstandes klar und lichtvoll gestaltet sind, vermeide ich es mit Absicht, hierzu kommentierende Bemerkungen zu machen. Die beiden letzten Briefe vom 6. März 1887 und vom 23. April 1897 betreffen nicht die Illuminationstheorie, sondern befassen sich mit dem vielumstrittenen Problem der göttlichen Mitwirkung zu den Handlungen der Geschöpfe. Der Brief vom 6. März ist durch das bekannte Buch von P. Dummermuth veranlaßt [2]); er gibt gerade im Anschluß an Bonaventura sehr beachtenswerte Bemerkungen zu dieser Streitfrage. Der letzte Brief vom 23. April 1897 hängt mit einer in diesem Jahre erschienenen Schrift Jeilers über den concursus Dei generalis zusammen, die mir wegen ihrer streng quellenmäßigen Form, wegen des sachlich abwägenden Urteils und der überaus irenischen Darstellungsweise als die ergebnisreichste neuere Veröffentlichung zu dieser Kontroverse vorkommen will [3]). Ein goldenes metho-

---

[1]) Fr. Morgott, Monumenta Franciscana 1: Zur Erkenntnislehre des hl. Bonaventura und seiner Schule. Hist.-pol. Bl. 92 (1883, 2), 573—590. In Nr. 2 und 3 dieses Artikels Monumenta Franciscana handelt Morgott: „Zur Psychologie der älteren Franziskanerschule. Johann von Rochelle“ 701—706 und: „Zur Theologie der älteren Franziskanerschule. Gerhard von Prato“ 706—712.

[2]) A. M. Dummermuth O. P., S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, Paris 1886. Morgott hat hierüber eine ausführliche Besprechung unter dem Titel: „Der hl. Thomas und die praemotio physica“ im Literarischen Handweiser 1887, Sp. 33—39, 65—70 gebracht. Auf diese Rezension nimmt Jeiler in seinem Briefe Bezug.

[3]) S. Bonaventurae Principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata, Ad Claras Aquas 1897.

disches Prinzip spricht hier Jeiler im Vorwort aus: „Hucusque quaestio illa plerumque methodo polemica tractata est, qua argumenta magis eliguntur et ordinantur ad convellendam adversariorum opinionem, quam ad describenda et illustranda principia propriae auctoris opinionis. Sed experientia universalis exploratum est, per disceptiones polemicas de rebus a sensibus remotis, ut sunt quaestiones religiosae et philosophicae, dissidentes ad concordiam vix unquam esse redactos, immo nunquam, is agitur de re obscura, intricata et quae sub formulis inadaequatis multa et diversa principia complectitur... Unde generatim simplices principiorum expositiones facilius quam clamorosae litigantium disputationes viam sternunt ad intelligendam veritatem disceptatam" [1]). Mit dieser Auffassung stimmen die Äußerungen im Briefe vom 24. August 1883 überein, in denen er über die thomistisch-molinistische Kontroverse sich gelegentlich ausspricht. Er selbst war, wie das gleiche auch bei Morgott der Fall war, in dieser Kontroverse ursprünglich Molinist und hat sich allmählich der thomistischen Anschauung genähert. Diese Briefe Jeilers zeigen uns sonach die methodischen Grundsätze der wissenschaftlichen Arbeitsweise dieses hervorragenden Theologen, eine durch große Umsicht und reiflichste Überlegung bestimmte Methode. Noch mehr: diese Briefe lassen uns in etwa auch einen Blick tun in sein tiefes und reiches Innenleben, sie machen uns bekannt mit einer rührenden Bescheidenheit und einer hingebenden Wahrheitsliebe. Es spiegelt sich in diesen Briefen eine Gesinnung, welche an den Seelenadel eines hl. Bonaventura und eines hl. Thomas von Aquin gemahnt.

---

[1]) Übrigens spricht sich in ähnlichem Sinne auch einer der hervorragendsten Thomisten der neuesten Zeit, Kardinal Th. Zigliara aus: „Ex sententiis autem, quae libere in contrariam partem agitantur inter catholicos, tene quae magis tibi conformis rationi videtur; sed contra eos, qui a te dissentiunt, cave ab injuriis, quas sapientia reprobat, caritas detestatur. Sequere thomistas, sequere molinistas; utrimque habet magistros doctissimos et piissimos; et noli amplecti veritatem extra caritatem; nam et ipsa caritas veritas est." Summa philosophica ed. 15, Paris 1912, II 524.



Quaracchi. 1. 8. April 1883.

Hochwürdiger, sehr verehrter Herr Domkapitular!

Ihr überaus liebevoller Brief hat mir nicht bloß große Freude [1]), sondern auch Mut gemacht, in unseren Arbeiten fortzufahren. Wir waren gezwungen, bei der Ausgabe jener Anecdota Stellung zu nehmen zu der Streitfrage, welche hier in Italien, besonders von seiten der Rosminianer mit nicht geringer Animosität geführt wird. Seit Jahren wurden wir gedrängt, diese Sachen herauszugeben, aber einer der Rufer im Streite wollte keine Anmerkungen von unserer Seite; die „wollten sie (die Rosminianer) machen". Ich mußte mich deshalb entschließen, jene dissertatio zu schreiben, um größerem Übel vorzubeugen. Ich maße mir aber damit keineswegs an, daß mein Urteil in dieser schwierigen Frage (welche ja mehr oder weniger seit Plato und Aristoteles auf dem Tapet geblieben ist) irgendein Gewicht hat. Doch glaube ich objektiv die Lehre des hl. Bonaventura, welche ja vor ihm schon mehr oder weniger von den Victorinern und Anselmus (von Augustinus nicht zu reden) vertreten war, dargestellt und möglichst der gewöhnlichen Lehre der Scholastiker nahegebracht zu haben. Ich gestehe auch, daß, so entschieden ich seit 25 Jahren in Philosophie und Theologie den Standpunkt der alten Scholastik, besonders des hl. Thomas festgehalten habe, doch in der Noetik mir zwei Punkte blieben, die mir entweder dunkel oder nicht genug entwickelt (lückenhaft will ich nicht gerade sagen) vorkamen. Das war gerade zuerst dieser Punkt: Woher kommt der Charakter der Notwendigkeit, Ewigkeit usw., mit welchem schon die ersten Begriffe besiegelt sind. Dann, wie entwickeln sich aus Abstraktion so leicht die Begriffe rein geistiger Objekte: Tugend, Ehre, Heiligkeit, Gott, die ja auch nach den Alten nicht durch eigentliche Abstraktion gewonnen werden. Ich zweifelte gar nicht daran, daß die vielen einschlagenden Stellen des hl. Thomas den richtigen Weg angeben; aber in welcher Weise und in welchem Grade sie verwertet werden müssen, blieb mir eine offene Frage. Aristoteles allein, ohne Augustinus, schien mir nicht auszureichen. Ich brauche kaum zu sagen, wie sehr mich die endlich erkannte Ansicht des hl. Bonav. elektrisierte. Ich sehe aber wohl ein, daß viele anders organisierte Geister lieber sich an Aristoteles, als an Augustin und Bonaventura halten werden, und ich lasse ihnen hierin gerne die vollste Freiheit.

Wir drucken jetzt mit Eifer an der Fortsetzung des I. tomi Operum omnium und hoffen damit im Juli fertig zu werden. Dann kommt der tom. II und darin die schwierige Frage über materia et forma, in specie de unitate formae substantialis. Hier liegt wohl die

[1]) Die von P. Jeiler unterstrichenen Worte sind gesperrt gedruckt.

größte Differenz zwischen den beiden großen Heiligen und Lehrern. Möchte es mir gelingen, in dem Scholion das Richtige zu treffen, jedem seine Individualität der Wahrheit gemäß zu lassen, und doch sie so nahe zu bringen, wie sie ohne Zweifel, wenn sie miteinander darüber gesprochen hätten, sich geeinigt hätten. Sie werden es billigen, daß ich — ut parva magnis comparem — wie Bonaventura in den Scholien möglichst die Harmonie der alten Meister hervorhebe, doch nicht nach Einerleiheit ziele.—Ich erinnere mich, vor vielen Jahren ein Programm von Ihnen gelesen zu haben über materia et forma, welches damals mir sehr nützlich geworden[1]). Haben Sie noch ein Exemplar hiervon oder eine spätere Arbeit darüber, so möchte ich bitten, es mir für den Herbst auf ein paar Wochen zu leihen. So sympathisch mir einerseits die Lehre de unitate formae selbst ist (nämlich in dem rigorosen Sinne), so verhehle ich doch nicht, daß mir ein paar Schwierigkeiten bleiben, über welche ich nicht hinwegkann, und welche mir leichter zu lösen scheinen bei der Ansicht der alten Franziskanerschule, welche in massenhaften quaestionibus anecdotis noch vertreten sind, z. B. eine sehr große von Richard a Mediavilla.

Überhaupt könnte sowohl unmittelbar vor Alexander Halensis — und über die Zeit zwischen Bonaventura und Scotus eine viele Bände ausmachende Sammlung unedierter Schriften veröffentlicht werden, die viel Licht über manche Streitpunkte geben würden — wenn man nur Zeit und Kräfte dazu hätte. Wenn Gott will und die Mittel geben wird, könnte mit der Zeit doch Einiges geschehen.

Entschuldigen Sie meine Plauderei. Ich freue mich, über jene Fragen das gewichtige Urteil Ew. Hochwürden erwarten zu dürfen, und verharre in besonderer Hochachtung!

Euer Hochwürden ergebenster

Fr. Ignatius Jeiler O. S Fr.

Quaracchi. 2. 24. August 1883.

Hochverehrter Herr Domkapitular!

Meinen herzlichsten Dank für Ihren ebenso wohlwollenden als freundlichen Brief. Sie können kaum denken, wie sehr ich Ihr Referat zu schätzen weiß. Ich kann nicht leugnen, daß die Grundanschauung des hl. Bonaventura über die Erkenntnislehre mir sehr probabel und wichtig erscheint, und daß mir nichts erwünschter sein kann als eine Diskussion über den Hauptpunkt.

Manche Anhänger des Rosmini haben ihren Unwillen über die dissertatio in lebhafter Weise gegen mich geäußert, obwohl ich sie

[1]) Es handelt sich um die Schrift Morgotts: Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des hl. Thomas, Eichstätt 1860.



direkt gar nicht angegriffen habe. Der Generalvorsteher der Congr. delle Scuole di Carità (Rosminis Stiftung) hat (allerdings mit unserer Zustimmung) die quaest. disputata des hl. Bonaventura lateinisch und italienisch neu herausgegeben und mit Noten begleitet, die natürlich gegen meine dissertatio werden gerichtet sein. Der Titel ist: La questione De cognitionis humanae suprema ratione del Serafico Dottore S. Bonaventura tradotta ed annotata per Sebastiano Casara delle Scuole di Carità. Modena, Vincenzi e Nipoti pag. 88 in 8º. Ich habe noch kein Exemplar gesehen.

Heute drucken wir den letzten Bogen der 2. Lieferung des 1. Bandes, die 57 Bogen und damit den Schluß des I. tom. enthält, der im ganzen 121 Bogen stark ist.

Die Scholien über die Ideenlehre (d. 35), das göttliche Erkennen (d. 38—39), die Prädestination (dd. 40—41 — 46 q. 1, 47 q. 1) haben mir nicht wenig Mühe gemacht, um rein objektiv nur die Lehre des hl. Bonav. darstellen zu können. Ich meine, auch hier geht S. Bonav. den Weg der Mitte — und Höhe! Wenn ich nicht irre, so liegt der spekulative und höchste Grund für die Erkenntnistheorie des hl. Bonav. in seiner Lehre von den göttlichen Ideen. Ich habe aber meine subjektive Ansicht, die ja irrig sein kann, in dem Scholion zu d. 35 q. 1 kaum angedeutet. Um dieselbe zu entwickeln, bedürfte es einer ganzen Abhandlung und vorher Diskussion mit intelligenten Fachmännern, zu denen ich vor allen Ew. Hochwürden rechne. — Natürlich würde jede Bemerkung und Belehrung über Fehler und Mängel in unserer Arbeit, welche Ew. Hochwürden mir zukommen ließen, mir höchst erwünscht sein und zu großem Danke verpflichten. Ich glaube sagen zu dürfen, daß ich die Wahrheit über meine eigenen höchst unvollkommenen und lückenhaften Ansichten setze. Obwohl St. Bonav. meiner Individualität äußerst sympathisch ist, so bin ich doch weit davon entfernt, ihm exclusiv anzuhängen; namentlich glaube ich neben ihm des hl. Thomas und Augustinus nicht entbehren zu können.

Von Jahr zu Jahr bin ich von gewissen exclusiv verfochtenen Schulsystemen mehr und mehr abgekommen. Ja Ihnen sei es im Vertrauen gesagt, ich glaube nicht, daß die weit vorgeschobenen Posten der in der Polemik entwickelten Schulen weder der Molinisten noch der Thomisten für unsere Zeit fruchtbar, ja auch nur haltbar sind. Ich glaube, der Kern der thomistischen Schule könnte sich fruchtbarer geltend machen, wenn er aus der stachlichten Hülse polemischer Formeln losgewickelt, sich in der Weise geltend machte, daß auch die sicherlich wahren Elemente der opponierenden Schule nicht zurückgedrängt, sondern verwertet würden. — Diese meine Ansicht war auch ein Nebengrund, daß ich in den Controverspunkten,



die in den Scholien berührt werden mußten, mich außerhalb der streitenden Parteien zu halten suchte, wie ja auch S. Bonav. durchgängig mit wunderbarer Weisheit tut.

Entschuldigen Sie dieses Geplauder; ich würde mich aber sehr freuen, wenn mir je Gelegenheit geboten würde — dasselbe mündlich mit Ew. Hochwürden fortsetzen zu können. Ich liege hier so an der Kette der Arbeit und Sorge, daß ich kaum hoffen kann, je nach Deutschland zu kommen. Sollte dieses doch der Fall sein, so präsumiere ich die Erlaubnis, Sie dort überfallen zu dürfen, da ich nicht erwarte, daß ich Sie hier mit offenen Armen empfangen kann, wie ich wünschte. Wir haben manche unedierte Quaestiones disputatae von Schülern des hl. Bonav. schon kopiert. Ich weiß aber noch nicht Zeit zu finden, sie druckreif zu machen. Auch scheint noch so wenig allgemeines Interesse für solche Sachen zu sein, daß die Druckkosten nicht gedeckt würden.

Mit besonderer Hochachtung Ew. Hochwürden
ergebenster
Fr. Ignatius Jeiler O. S. Fr.

Quaracchi 3. 17. November 1883.

Hochwürdiger, hochverehrter Herr Domkapitular!

Erst gestern ist das Heft der Historisch-politischen Blätter, welches Ihre Rezension über unsere kleine Arbeit: De naturalis cognitionis ratione enthält, in meine Hände gekommen. Ich beeile mich, Ihnen für diese schöne und wertvolle Arbeit, sowie für die wohlwollende Gesinnung gegen unser Collegium und unseren Orden, welche sich darin ausdrückt, meinen tiefempfundenen Dank auszusprechen.

Es freut mich besonders, daß Ihre Auffassung der vom hl. Bonaventura verteidigten illuminatio immediata mit der meinigen ganz zu harmonieren scheint. Ich persönlich denke, daß Matth. ab Aquasparta und Eustachius dadurch etwas über St. Bonaventura hinausgegangen sind, daß sie jene illuminatio als durch ein lumen creatum, welches von dem lumen intellectus agentis verschieden ist, bewirkt sich erklären, wenn sie dieses als ein die potentia humana completierendes Element auffassen. Denn so verstanden, würde diese Lehre von dem concursus divinus zu sehr in die übernatürliche Ordnung (wo ein concursus ist, der sowohl die Potenz als auch die Natur per modum complementi in eine höhere Ordnung erhebt) hinübergehen, was sie doch selber nicht wollen. Ich denke mir, daß ein Concursus per modum motivi und dirigentis et regulantis actum von seiten Gottes stattfinden kann, welcher, ohne die Potenz als Potenz zu erhöhen, doch dem Akte nicht bloß eine gewisse Richtung im allgemeinen gibt, sondern eine solche, daß sich die idealen Proprietäten der Notwendigkeit, Allgemeinheit, Ewigkeit etc., welche den Univer-



salien zukommen, in diesen intelligiblen Akten offenbaren und daß in diesem Sinne die ideale Ordnung der Dinge in uns suo modo ebensosehr die ungeschaffene Wahrheit widerspiegelt, als sie von der anderen Seite die geschaffene Wahrheit der Dinge, von der wir die Begriffe durch Abstraktion gebildet haben und die ja ex parte rei nur kontingente Wahrheiten darbietet, uns manifestiert. Es ist mir immer ein Rätsel gewesen, wie wir durch bloß negative Bestimmungen jene idealen Proprietäten unserer Begriffe vollständig erklären, oder aus den kontingenten Wahrheiten **allein** (unser geschaffenes Vernunftlicht mit eingeschlossen) unseren Geist in seinen Akten zum Spiegel der unendlichen, ewigen, notwendigen Wahrheiten aus uns selbst machen könnten. Unzweifelhaft reflektiert sich in unseren Begriffen, oder in der idealen Ordnung nicht allein die geschaffene Ordnung mit ihrer Endlichkeit, Kontingenz, Zeitlichkeit, sondern auch die ungeschaffene Wahrheit, und zwar nicht durch unmittelbare Erkenntnis; jene geschaffene aber nur durch eine vorhergehende actio derselben Dinge auf unser Vermögen; also wird auch wohl die ungeschaffene nicht ganz ohne eine von ihr ausgehende actio, freilich in anderer Weise, als es bei jener geschieht, sich manifestieren. Die bloß habituelle, in der Schöpfung begründete Ähnlichkeit des Geistes mit Gott ist allerdings das Fundament und möchte genügen, wenn wir diesen Spiegel Gottes selbst vollkommen erkännten; da wir ihn aber in unseren ersten Begriffen des Seins, der Wahrheit etc. exercite gar nicht erkennen; da ja das menschliche Erkennen vom Unvollkommensten anhebt, so habe ich nie begreifen können, wie schon die unvollkommensten **Akte** des erwachenden Geistes so die Signatur der ungeschaffenen Wahrheit an sich tragen könnten, wenn nicht in den Akten selbst Gott sein Siegel auf irgendeine Weise einprägte. Da nun auch bei der leiblichen Zeugung des Menschen der göttliche Concurs wohl nicht eigentlich als **Erhöhung** der Potenz, sondern vielmehr in creatione animae principaliter als unio in effectu gefaßt werden muß, so glaubte ich, daß die Ähnlichkeit in beiden Concursen doch besteht, natürlich mit dem Unterschiede, daß in der geistigen Zeugung der Effekt durchaus keine Substanz setzt, überhaupt nichts schafft.

Diese meine Ideen mögen viel Subjektives enthalten, — weshalb ich sie in jenem Buche nicht klar ausgesprochen habe, namentlich in Betreff des lumen creatum, welches Matth. ab Aquasparta verteidigt —, aber ich wollte sie Ihnen, hochw. Herr, in nuce mitteilen, eben um Belehrung zu finden, da ich ja weiß, wie leicht man irrt, wenn man sich selber glaubt, wo man keine Autoritäten zur Stütze hat. Deshalb ist es auch in unserer Editio zum Prinzip erhoben, alles Subjektive nach Möglichkeit in den Scholien zu vermeiden; so z. B. in der Lehre



von den Ideen, wo mir allerhand Unverdautes durch den Kopf geht, was, wenn es wahr wäre, eine breitere Basis für die Theorie des hl. Bonaventura über die illuminatio immediata abgeben könnte. Die Basis wäre ex parte creaturarum jene auch vom hl. Thomas (de potentia) gelehrte, so wenig beachtete Causalität auch der materiellen Dinge, daß sie — außer ihrer Wirksamkeit nach außen in chemischer, mechanischer oder überhaupt physischer Weise — noch eine höhere, an die geistige Ordnung streifende Causalität, sich intentionaliter gleichsam ins Unendliche in medio zu communicieren und zu manifestieren, unzweifelhaft haben, obwohl kaum ein Naturforscher davon spricht. Das moderne Telephon gibt auch dafür eine Illustration. —

Entschuldigen Sie diese meine Weitläufigkeit, welche aus dem Gefühle meiner Bedürftigkeit, in verwandten Geistern eine Stütze und Belehrung zu finden — was allerdings nur durch mündliche Besprechung mit Erfolg geschehen könnte —, hauptsächlich hervorgegangen ist. — Wir arbeiten am zweiten Bande, wo auch für mich noch einige harte Nüsse (pro scholiis elaborandis) vorliegen. Einstweilen korrigieren wir den Text von vielen, hin und wieder groben Fehlern — und hoffen mit dem neuen Jahre den Druck beginnen zu können. Die Arbeit kostet kaum glaubliche Mühe und Zeit.

Indem ich meinen Dank wiederhole und mich und unsere Sache den precibus et sacrificiis Ew. Hochw. empfehle, verharre ich in ausgezeichneter Hochachtung

Ew. Hochwürden geringer Diener

Fr. Ignatius Jeiler O. F. M., Präfekt.

Quaracchi. 4. den 6. März 1887.

Hochwürdiger, sehr verehrter Herr Domkapitular!

. . . Ich benutze diese Gelegenheit, um Ihnen meinen Dank für den überaus freundlichen Brief auszudrücken, den Sie mir in Betreff meines kleinen Referates zu schreiben die Güte hatten.

Aufgestachelt durch Ihre gehaltreiche Recension über das höchst einschneidende Buch von P. Dummermuth habe ich mir dasselbe kommen lassen und es, wenn auch nur flüchtig, größtenteils schon gelesen. Man mag über die beiden Meinungen nun denken, wie man will; so viel scheint mir sicher, daß die historische Frage, wo die Neuerung zu suchen sei, peremptorisch gelöst ist. Übrigens habe ich seit 20 Jahren, wo mir zuerst einiges Licht über die betreffende Lehre des hl. Thomas aufgegangen war, nie begreifen können, wie man dem Heiligen die physische praemotio abstreiten wollte. Ich habe auch an dieser Idee, die mir einzig consequent zu sein scheint, von

der Zeit an gar keinen Anstoß mehr genommen und geglaubt, daß der Sache nach S. Bonaventura ganz stimme (II d. 26 q. d. 37 a. 1 q. 1). Die Schwierigkeit, die ich noch nicht völlig gelöst finde, ist, wie ich meine, diese: die richtige Idee captui plurimorum zugänglich zu machen, was besonders quoad actiones malas schwierig ist (cfr. Bonav. d. 37 a. 1 q. 1 ad 5), wo das Wort „praedeterminatio" sehr hart klingt. Ich meine, daß es nicht unmöglich ist, dieses zu erreichen, wenn erstens die die erste actio recipierende Funktion des freien Willens (wo ja der Wille nicht bloß die potentia zu dissentieren hat, sondern actu passiv dissentiert) von der den Akt selbst elicierenden schärfer geschieden d. h. der Unterschied mehr **betont** würde; zweitens die verschiedene Ordnung der Causalitäten in deficiendo und in efficiendo (motum ad finem) mehr hervorgehoben, und drittens auch im Ausdruck auf die alte Lehre (cfr. Scholion ad II. Sent. d. 26) des motus ut dispositio et ut instrumentum wieder zurückgegriffen würde. Doch das sind vielleicht nur meine Schrullen! In bezug auf die Principien des hl. Thomas habe ich keinen Zweifel; bin aber sehr tolerant gegen anders Denkende, da ich ja selbst im Molinismus bis in mein reiferes Alter gesteckt habe. Jedenfalls wird das Buch von Dummermuth noch weite Kreise schlagen und vieler Halbheit und Verschwommenheit ein Ende bereiten . . .

In unserem III. Sent. wird Sie wohl besonders der Schluß (dub. 3. dist. 40) interessieren, wo Bonaventura noch einmal sich über die Art der Wirksamkeit der Sakramente äußert und seine Meinung so erklärt, daß sie der des hl. Thomas nicht widerspricht. Dieselbe beachtenswerte Methode könnte man ja auf manche andere quaestiones domesticae anwenden und dadurch unerquicklichen Streitigkeiten die Spitze abbrechen.

Indem ich mich und unser schwieriges Unternehmen dem Wohlwollen und Gebete Ew. Hochwürden bestens empfehle, verharre ich in ausgezeichneter Hochachtung

Ew. Hochwürden ergebenster Diener

Fr. Ignatius Jeiler O. S. Fr.

[Quaracchi?] 5. 23. April 1897.

Hochwürdigster Herr Domdechant!

In der Hoffnung, daß die gleichzeitig abgesandte Dissertation: S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum, S. Thomae doctrina confirmata, wegen ihres Gegenstandes Ihnen, hochwürdigster Herr, einiges Interesse bieten möchte, habe ich mir erlaubt, Ihnen ein Exemplar zuzusenden. Nach längerem Widerstreben habe ich mich infolge vielfacher Aufforderung entschlossen, über diese quaestio spinosa in ganz irenischer Form



zu schreiben. Ich hoffe, den Beweis geliefert zu haben, daß die Prinzipien beider Doctores Ecclesiae durchaus dieselben sind und meistens auch die Formeln.

Es würde mich freuen, wenn durch dieses Schriftchen auch sachlich einiges Licht auf den Gegenstand dieser säcularen Controverse fiele, die seit Jahren in wenig erquicklicher Form wieder brennend geworden ist, namentlich zur Lösung der einzigen Schwierigkeit, welche gegen die tiefsinnige thomistische Doktrin kann erhoben werden, daß sie freiheitsfeindlich sei.

Wenn Ew. Hochwürden, deren Urteil ich mich durchaus füge, finden werden, daß das Schriftchen einige Aufmerksamkeit der Theologen verdient, dann möchte ich noch bitten, ein paar Worte der Empfehlung oder auch der Kritik im „Handweiser" zu veröffentlichen. Ich glaube versichern zu können, daß ich nur der Wahrheit dienen möchte, vor deren höchstem Tribunal ich doch in Bälde erscheinen muß. Jubilarius des Ordens seit 1895, würde ich am 21. März 1898 mein Priesterjubiläum feiern können, wenn Gott nicht vorher mich abruft.

In höchster Verehrung verbleibe ich Ew. Hochwürden

geringer Diener

Fr. Ignatius Jeiler.



Die theologische Quaestion des Johannes Pecham über die vollkommene Armut.

Von P. Livarius Oliger O. F. M.

So merkwürdig es klingen mag, so ist doch noch eine ganze Anzahl von Schriften aus dem viel erörterten Mendikantenstreit, der sich an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert abspielte, bis jetzt ungedruckt geblieben. Verhältnismäßig am schlechtesten sind dabei die Schriften der Professorenpartei weggekommen, haben wir doch bis heute keine Ausgabe der Schriften des Gerard von Abbeville, nach Wilhelm von St. Amour Hauptvertreters der Universität, gegen den die ganze Wucht der theologischen Gelehrsamkeit und des schriftstellerischen Talentes eines hl. Thomas von Aquin und eines hl. Bonaventura gerichtet war. Ungedruckt sind ferner die Traktate des rührigen Magisters Nikolaus, Schatzmeisters von Lisieux. Ebensowenig liegen sämtliche Werke der Wortführer der Mendikanten gedruckt vor [1]). Deshalb ist, solange wir nicht ein Corpus dieser Streitschriften besitzen, jeder neue Beitrag zu begrüßen, wofern er uns einen neuen Einblick in jene Zeit der heftigsten Geisteskämpfe gewährt.

Einen solchen Beitrag möchte ich hier bieten. Es handelt sich um eine ziemlich umfangreiche Quaestio disputata des Bonaventuraschülers Johannes von Pecham, Erzbischofs von Canterbury (1279—1292), der, ehe er den Stuhl des hl. Anselmus bestieg, Magister regens an den Universitäten Paris und Oxford, Provinzial seiner heimatlichen Ordensprovinz England sowie Lector sacri Palatii zu Rom gewesen war [2]).

Pecham hat in den Pariser Mendikantenstreit wiederholt eingegriffen, ja man kann ihn neben Bertrand von Bayonne, Thomas und Bonaventura als einen Hauptvertreter der Bettelorden in der literarischen Periode des Streites ansehen, was

---

[1]) Einige Stücke aus dem Kreise beider Parteien wird M. Bierbaum in einem Beihefte der FS veröffentlichen.

[2]) Vgl. Hieronymus Spettmann, O. F. M., Quellenkritisches zur Biographie des Johannes Pecham O. F. M. († 1292), FS II (1915) 170—207; 266—285, speziell S. 268.



unter anderem auch aus seiner direkten Bekämpfung von seiten der Professorenpartei hervorgeht. Und doch wurde Pecham in den bisherigen Darstellungen der Ereignisse und Fehden kaum berücksichtigt. Seine in diesem Streite entstandene Hauptschrift De perfectione evangelica, die im M. A. von Franziskanerschriftstellern viel gebraucht und zitiert wurde [1]), blieb bisher ungedruckt, und wird erst in der neuesten Zeit wieder mehr beachtet, nachdem A. G. Little größere Auszüge daraus gegeben hat [2]).

Gänzlich unbekannt war bis vor kurzem Pechams Quaestio disputata über die vollkommene Armut. Pecham hat nämlich, ähnlich wie Thomas und Bonaventura, neben der Hauptschrift noch in einzelnen Untersuchungen zu den damals brennenden Fragen Stellung genommen. So schrieb er eine Quaestion [3]): Utrum liceat inducere pueros doli capaces ad obligandum se religioni voto vel iuramento, aut etiam adholescentes, eine Frage, die er in Übereinstimmung mit Thomas und im Gegensatz zu den weltlichen Magistri bejahte. Ferner schrieb Pecham die hier zu besprechende und erstmals zu veröffentlichende Quaestion: Utrum perfectio evangelica consistat in renuntiando vel carendo divitiis propriis vel communibus. Die beiden Quaestionen finden sich mit anderen desselben Verfassers in der Florentiner National-Bibliothek, Conventi soppressi, Cod. J. 1. 3 (früher S. Marco 458) chart. saec. XIV, auf welchen Kodex zuerst die Patres von Quaracchi hingewiesen

---

1) Merkwürdigerweise wird Pechams Schrift gerade von den Vertretern der strengen Richtung Ubertin von Casale, Alvarus Pelagius, Angelus Clarenus gerne gebraucht. Vgl. Spettmann, FS II 181—182. Hinzuzufügen wären noch die häretischen Fratizellen von Perugia (1379—1382), die in einem von mir veröffentlichten umfangreichen Rechtfertigungsschreiben sich unter anderem auch auf »Maestro Johanni da Picciano in libro de perfectione evangelica« berufen, AFH IV (1911) 701; ferner Olivi, AFH I (1908) 622.

2) British society of franciscan studies II, Aberdoniae 1910, 13—90. Das 10. Kapitel wurde als Expositio Regulae schon im Anfang des 16. Jahrhs. in den Firmamenta, Paris 1512, Venedig 1513, gedruckt.

3) Enthalten in dem gleich zu nennenden Florentiner Kodex und von mir veröffentlicht in AFH VIII (1915) 389—447: De pueris oblatis in Ordine Minorum (cum textu hucusque inedito Fr. Johannis Pecham).



haben [1]), und der neulich von F. Tocco [2]) ausführlicher nach seinem Inhalt beschrieben wurde. P. Hieronymus Spettmann wird die darin enthaltenen Quaestionen, soweit sie philosophischen Inhaltes sind, demnächst in Baeumkers Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters veröffentlichen [3]).

Im folgenden soll 1. der Inhalt der Quaestion über die vollkommene Armut kurz skizziert, dann 2. die Frage erörtert werden, in welchem Zusammenhang die Schrift mit anderen Streitschriften der Zeit steht. Endlich mögen 3. einige kritische Bemerkungen dazu beitragen, das Verständnis des folgenden Textes zu erleichtern.

1. Pecham behandelt in der angezogenen kleinen Schrift die Frage nach dem Wesen der evangelischen Vollkommenheit und läßt seine Meinung schon in der Fragestellung durchblicken: Ob die evangelische Vollkommenheit in der Verzichtleistung oder Entbehrung gemeinschaftlicher und persönlicher Besitztümer besteht. Da die Schrift in der gewöhnlichen Form scholastischer Disputationen gehalten ist, folgen zunächst die Gründe, welche die entgegengesetzte Meinung stützen. Es sind in unserem Falle 35 Beweisstücke, die der Hl. Schrift und deren Glossen (1—7; 26; 30), den Vätern, beziehungsweise dem kanonischen Recht (12—14; 16—18; 24; 25; 27; 31—34) und der Vernunft (8—11; 15; 19—23; 28; 29; 35) entnommen sind. Darauf folgt das Corpus der Quaestion, in welchem der Verfasser seine eigene (bejahende) Meinung begründet. Bezeichnenderweise sind die ersten ins Feld geführten Gründe Stellen aus den bekannten Bullen Gregors IX. und Alexanders IV. zum Schutze der Dominikaner und Franziskaner. Die übrigen Gründe sind denselben Quellen wie die Objektionen entnommen, außerdem werden noch Seneca und der arabische Schriftsteller Abu Ma'schar angeführt, zum Beweise, daß zum Studium der Weisheit die Armut notwendig ist. Der dritte und letzte Teil, seinem Unfang nach etwa die Hälfte des genannten Textes, beschäftigt sich mit der Entkräftigung der eingangs angeführten Objektionen, wobei dem Verfasser Gelegenheit geboten wird, einzelne Punkte seiner Beweisführung tiefer zu begründen.

---

[1]) De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam, Quaracchi 1883, p. XVI, n. 1.

[2]) La quistione della povertà nel secolo XIV, Napoli 1910, 188—198; British society of franc. stud. II 98—108.

[3]) Darin, Bd. VIII, Heft 1—2, Münster i. W. 1909, 41—50, hat P. Aug. Daniels O. S. B., aus einem andern Kodex der Nationalbibliothek zu Florenz: Conv. sopp. G. 4. 854 schon einen kleineren Text Pechams veröffentlicht. — Herrn P. Spettmann verdanke ich die Photographien, nach denen ich hier den Text der Pechamschen Quaestion über die vollkommene Armut veröffentliche.

Die Auffassung Pechams ist selbstverständlich die der Mendikanten: Christus war absolut arm und hat die vollkommene Armut seine Apostel gelehrt. Nach den Vätern hatte Christus jedoch auch den minder Vollkommenen das Beispiel zu geben und daher gebraucht er gelegentlich auch Geld, ein Ausspruch, der später, wahrscheinlich aus Bonaventuras Schriften, in die Dekretale Nikolaus' III. Exiit überging und in der Folge das Bollwerk der Michelisten gegen Johann XXII. wurde. Wie Christus waren auch die Apostel vollkommen arm, jedoch wird auch hier schon nahegelegt, daß die Apostel auch als Prälaten der Kirche zu betrachten seien und als solche nicht zur absoluten Besitzlosigkeit verpflichtet waren, wohl aber insofern sie vollkommene Nachahmer Christi waren. Auch dieser Gedanke wurde später im theoretischen Armutsstreit unter Johann XXII. wieder aufgenommen und schien zunächst beruhigend auf die aufgeregten Geister zu wirken. So sehen wir, wie schon im ersten Mendikantenstreit die Keime gelegt wurden, die ein halbes Jahrhundert später so üppig in die Halme schossen.

Die Dominikaner und Franziskaner dienen nach den päpstlichen Dekreten dem Herrn in der höchsten Armut. Das Gegenteil zu behaupten ist Häresie. Ebenso ist es häretisch den Klerikerstand dem Ordensstand gleichzustellen. Die Armen Christi haben auch recht auf ihren Unterhalt durch die Mildtätigkeit der Gläubigen und brauchen nicht von ihrer Hände Arbeit zu leben, besonders wenn sie predigen, beichthören und den Studien obliegen. Im Grunde genommen beruhen ja auch die kirchlichen Pfründen der Prälaten auf demselben Prinzip, und man könne den Armen Christi jenes Recht auf die Almosen nicht abstreiten, es sei denn, man erkläre es für erlaubt, große kirchliche Einkünfte zu beziehen, aber nicht kleine.

Pecham weist auch gelegentlich auf die Gefahren und Schäden hin, welche zu reiche Einkommen dem Weltklerus bringen, quibus si non essent tot divitie, nec essent forte tot lascivie.

Die (absolute) Armut verfolgt 8 Zwecke: 1. Abtötung des Fleisches, 2. Austilgung der Begierlichkeit, 3. Förderung der Demut, 4. Herzensruhe, 5. Überwindung der Schwäche, 6. Milde im Verkehr, 7. Erlangung der Weisheit, 8. Nachahmung des Heilandes auf dem Wege der Strenge. Das wird einzeln begründet. Der 7. Punkt, behauptet Pecham, sei durch die Tat bewiesen, da die Mendikanten toto mundo mittunt doctrinam, denn eben diese Art von Armen scheine am meisten in der Weisheit (Studium) voranzukommen. Auffallender Weise erwähnt Pecham unter diesen Zweckbestimmungen der absoluten Armut denjenigen Punkt nicht, der nach der (späteren) Lehre des hl. Thomas und in etwa auch des hl. Bonaventura die Hauptsache ist, die vollkommene Liebe Gottes. Im Grunde genommen ergibt sich jedoch dieser Punkt aus der Zusammenfassung der acht Pechamschen Aufstellungen.

In Beurteilung der Vollkommenheit der verschiedenen Orden zeigt sich Pecham mäßig, indem er zugesteht, daß kein Orden nach allen Richtungen hin vollkommen ist. Immerhin läßt er durchblicken, daß der Stand der absoluten Armut der vollkommenste ist. Interessant sind in diesem Zusammenhang die drei Kriterien, nach denen jemand einen Orden auswählen soll: Er soll erstens den Nutzen der Kirche im Auge halten, soll also auf Gelehrsamkeit schauen; zweitens soll er auf Sittenreinheit schauen und forschen, wo demütigere, reinere, weltverachtende, bußfertigere Männer seien; drittens soll er acht haben, wo die Personen zu treffen sind, die sich in den angeführten Punkten am meisten auszeichnen, da ja der Baum an seiner Frucht erkennbar ist. Nach dem zu urteilen, was Pecham in erster Person in seinem Canticum pauperis [1]) schreibt, scheint er selbst bei der Wahl des Franziskanerordens nach dem hier beschriebenen Verfahren vorgegangen zu sein.

Am Schlusse der einleitenden Objektionen wirft Pecham eine neue Frage auf: Wenn aber die Vollkommenheit in der Entäußerung von allem Besitze besteht, wie verhält sich dann diese Entäußerung, d. i. die Befolgung der evangelischen Räte, zur Beobachtnng der Gebote? Die Frage wurde damals viel erörtert und je nach dem Parteistandpunkt entschieden. Die Professoren behaupteten, erst wenn jemand die Gebote beobachtet habe, könne er zu dem Vollkommeneren der evangelischen Räte weiterschreiten; Kinder und Jünglinge dürften also nicht in die Orden treten, sie müßten sich erst in der Beobachtung der Gebote erproben. Dagegen nahmen die Mendikanten Stellung, und Pecham behauptet in seiner Antwort am Schlusse der Auflösung der Objektion, die beste Beobachtung der Gebote beginne mit den Räten, was er durch verschiedene Beispiele veranschaulicht. Daß die Frage hier so nebenher behandelt wird, beweist, daß Pecham seine oben erwähnte selbständige Quaestion über denselben Gegenstand damals noch nicht veröffentlicht hatte.

2. Um feststellen zu können, in welchem Zusammenhang Pechams Quaestion über die vollkommene Armut mit den übrigen Kontroversschriften jener Zeit steht, muß etwas weiter ausgegriffen werden.

In dem Pariser Universitätsstreit des 13. Jahrhunderts sind klar zwei Momente zu unterscheiden, das der Verhandlungen in den 50er Jahren und das Moment der hauptsächlich literarischen Fehde von 1260—72 [2]). Doch sind beide innig mit einander verbunden und grei-

---

[1]) Bibliotheca franciscana ascetica Medii Aevi IV, Quaracchi 1905, 139—141.

[2]) F. X. Seppelt, Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts, II. Teil, Breslau 1907, 62, setzt die Periode der literarischen Kontroverse erst 1268(—1272) an. Da jedoch der Traktat



fen ineinander über. Man kann auch feststellen, daß der Hauptteil der Verhandlungen die Dominikaner betraf, während in der literarischen Fehde die Franziskaner sich mehr hervortaten, stehen doch dem einen hl. Thomas drei bedeutende Franziskaner: Bertrand von Bayonne, Bonaventura und Pecham gegenüber. Die Verhandlungen können hier ganz ausgeschieden werden. Es sei nur festgestellt, daß die Anfänge der literarischen Fehde schon in die erste Phase des Streites fallen. Im folgenden soll die Reihenfolge der hauptsächlichsten Kontroversschriften angegeben werden, woraus sich von selbst die große Bedeutung der Franziskanerschriftsteller in dieser Sache ergibt.

Veranlaßt durch das Werk des Franziskaners und Joachimiten, Gerardus von Borgo S. Donnino: Introductorius im Evangelium aeternum, veröffentlichte Wilhelm von St. Amour 1255 seinen Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum, der zu Anagni 1256 verurteilt wurde. Gegen Wilhelms Traktat erschienen von seiten der Mendikanten zwei Abhandlungen, deren eine den hl. Thomas zum Verfasser hat: Contra impugnantes Dei cultum et religionem, die andere hingegen einen Franziskaner, höchstwahrscheinlich Bertrand von Bayonne. Letztere beginnt: Manus quae contra omnipotentem tenditur, und wurde wohl 1256—57 geschrieben; sicherlich bestand sie um 1260 [1]).

An die Widerlegung dieses Buches knüpft sich nun der Beginn

Contra adversarium perfectionis christianae nach Denifle, Chartul. Univ. Paris. I, n. 367, S. 415, Anm. 1, um 1260 entstanden sein muß, wenn anders Gerard von Abbeville dessen Verfasser ist (was heute allgemein, auch von Seppelt, angenommen wird), und gerade um diesen Traktat sich die Antworten der Mendikanten drehen, so ist klar, daß wir als Anfang der literarischen Periode des Streites das Entstehungsjahr dieses Traktates, also c. 1260, annehmen müssen.

[1]) Vgl. über Hss und Verfasser Denifle, Chart. U. P. I, n. 367, S. 415, Anm. 1; AF III 273—74. Die Erzählung der letzteren Quelle setzt klar voraus, daß Bertrand von Bayonne an den Verhandlungen zu Anagni 1256 regen Anteil nahm. Da diese Quelle, die Chronik der 24 Generäle, durchweg zuverlässig ist, so halte ich die Teilnahme Bertrands an den Verhandlungen in Anagni weit mehr sicher gestellt, als die des hl. Thomas, welche auf der widerspruchsvollen Angabe seines Biographen Wilhelm von Tocco beruht. Vgl. Seppelt, Der Kampf der Bettelorden, II. Teil, 54, Anm. 1. Es spricht nicht gerade für Unparteilichkeit, wenn P. Denifle, Chart. U. P. I, n. 288, S. 333, Anm. 6, die Gegenwart des Thomas in Anagni ohne weiteres annimmt, von Bertrand von Bayonne hingegen hier vollständig schweigt, obgleich er den Bericht der AF III 273—74 kennt und anderswo (siehe zu Anfang dieser Anm.) zitiert. Es ist ein solches Verfahren um so bedauernswerter, als die meisten neueren Schriftsteller, wie kürzlich wieder Apollonia Koperska, Die Stellung der religiösen Orden zu den Profanwissenschaften im 12. und 13. Jahrhundert, Freiburg (Schweiz) 1914, 149, Anm. 2, P. Denifle ziemlich rat- und kritiklos gegenüberstehen.



der rein literarischen Fehde, und es ist interessant, daß Gerard von Abbeville sich nicht den Traktat des hl. Thomas zur Widerlegung ausersah, sondern den Traktat des Franziskaners: Manus quae contra omnipotentem tenditur, dem er offenbar mehr Bedeutung beimaß. Gerards Traktat, bisher ungedruckt, hat folgenden Titel [1]): Contra adversarium perfectionis christiane [2]) maxime prelatorum, facultatumque ecclesiasticarum inimicum, und beginnt: Tantum sibi presumptionis quidam homines assumpserunt. Das Werk ist in drei Bücher eingeteilt, jedes Buch hat vier Unterabteilungen. Zu Anfang des zweiten Buches sagt der Verfasser genau, gegen wen er polemisiert [3]): . . . sicut in tuo prologo dixisti: Manus que contra dominum tenditur . . . libro vero tuo sic intendimus respondere, ut, que a te vera dicta sunt, intendamus nullatenus reprobare. Gerard polemisiert gelegentlich auch gegen einen anderen Franziskaner [4]), aller Wahrscheinlichkeit nach gegen Bonaventura, dessen Quaestion De perfectione evangelica ziemlich früh anzusetzen sein dürfte [5]), und dessen Predigten auch herangezogen werden [6]).

Als Antwort auf Gerards Traktat schrieb Bonaventura seine Apologia pauperum und Ad Magistrum innominatum, Thomas von Aquin De perfectione vitae spiritualis [7]). Gegen Thomas' Werkchen schrieb (c. 1270) Nikolaus von Lisieux [8]) einen Traktat, dessen Titel und initium lauten [9]): De perfectione et excellentia status clericorum.

---

[1]) Ich benütze die Hs der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, Cod. lat. Monac. (Clm) 21059, chart. saec. XIV, f. 2 ra—66 rb. Dieselbe Hs enthält eine Reihe anderer hierher gehöriger Traktate. — Eine sonderbare Verwechslung ist dem sonst exakten Seppelt, Der Kampf der Bettelorden, 62—63, unterlaufen, der den Traktat einmal richtig dem G. von Abbeville, gleich darauf aber dem Nik. von Lisieux zuschreibt!

[2]) Hs christianorum. [3]) Clm 21059, f. 19 v b.

[4]) Clm 21059, f. 50 rb: Sicut et illa auctoritas, quam ad hoc quidem [*sic*] alius de tuo ordine eminentis sapientie . . . adducebat . . . [f. 51 rb]: . . . Eo excepto quod quidam de tuis scientie [f. 51 va] preminentis in suis sermonibus ausus est allegare.

[5]) Vgl. S. Bonav. Op. om., ed. Quaracchi, V, S. VII b—VIII a.

[6]) Vgl. vorletzte Anmerkung.

[7]) Außer den Gesamtausgaben ist die schöne Zusammenstellung [von P. Soldati, O. P.], SS. Ecclesiae Doctorum Thomae Aquinatis et Bonaventurae opuscula adversus Guillelmum a. s. Amore eiusque asseclas . . ., 2 Bde. 8⁰, Rom 1773, sehr handlich.

[8]) Vgl. Denifle, Chart. U. P. I, n. 439—440, S. 495 ff.

[9]) Nach Cod. 228 (olim t. II, 40 a) fol. 215 r—315 v der Pariser Universitätsbibliothek. Einige Auszüge daraus erhielt ich durch gütige Vermittlung des P. Lambert Ramsak O. F. M., von P. Mandonnet O. P., Professor an der Universität Freiburg i. Sch., wofür ich beiden auch öffentlich bestens danken möchte. — Wie Denifle, Chart. U. P. I, n. 439, S. 497, Anm. 1, her-



Cum in manus nostras quidam libellus qui intitulatur de perfectione vite spiritualis devenisset a quodam fratre predicatore editus... Der Verfasser teilt sein Werk in drei Bücher ein: Iste libellus tres libellos continet partiales.

Wie verhält sich nun Pechams schriftstellerische Tätigkeit zu der hier gekennzeichneten Sachlage? Wie schon hervorgehoben, schrieb Pecham außer der Quaestion über die vollkommene Armut noch den größeren Traktat De perfectione evangelica. In dem Vorwort zu letzterem heißt es [1]: Econtra repente nuper repperi tres libellos ignoti opificis unius voluminis, divitias, delicias et glorias novo docendi genere solis perfectorum usibus assignantes, quasi tres spiritus immundos...

Welches ist nun dieses in drei Teile geteilte Buch, gegen welches Pecham hier schreibt? Nach Denifle [2] ist es das opus tripartitum Contra adversarium perfectionis christianae des Gerard von Abbeville. Da Denifle [3] denselben Ausdruck opus tripartitum auch auf Nikolaus von Lisieux' Traktat De perfectione et excellentia clericorum anwendet, wurde A. G. Little [4] stutzig und ließ es dahingestellt, welches Werk Pecham im Auge hatte. An sich ist der Zweifel gestattet, da beide Werke tatsächlich dreigeteilt sind. Da andrerseits Nikolaus von Lisieux später gegen Pecham literarisch auftrat, schien Little geneigt zu sein anzunehmen, daß Pecham gegen diesen den Traktat geschrieben und ich selbst pflichtete in einer Besprechung des Littleschen Buches dieser Meinung bei [5]. Bei näherer Prüfung erweist sich jedoch diese Anschauung als unhaltbar: Nicht gegen Nikolaus von Lisieux, sondern gegen Gerard von Abbeville hat Pecham seinen Tractatus pauperis geschrieben. Dafür sprechen zunächst rein äußere Umstände. Gerard von Abbeville hatte den Traktat des Franziskaners: Manus quae contra omnipotentem sehr heftig angegriffen, während Nikolaus von Lisieux sein Buch gegen Thomas von Aquin schrieb. Es ist nun von vornherein sehr wahrscheinlich, daß Pecham, ähnlich wie Bonaventura, zugunsten seines angegriffenen (vielleicht schon verstorbenen) Mitbruders schrieb. Unwahrscheinlich ist es hingegen, daß Pecham sein Werk zugunsten des angegriffenen Thomas von Aquin geschrieben habe, was aber der Fall wäre, wenn er gegen

---

vorhebt, wurde dieser Traktat fälschlich Gerard von Abbeville zugewiesen, so noch in der Hist. litt. de la France XXI 492, während wir doch das Selbstzeugnis des Nikolaus haben, Clm 21059, f. 160rb: De quo a nobis alibi satis est discussum in libello quem scripsimus de perfectione et excellentia status clericorum.

1) Brit. soc. of franc. stud. II 21.

2) Chart. U. P. I, n. 367, S. 415, Anm. 2.

3) A. a. O. I, n. 440, S. 498, Anm. 3.

4) Brit. soc. of franc. stud. II 17. 5) AFH IV (1911) 148.



das Werk des Nikolaus von Lisieux aufgetreten wäre. Daß aber Nikolaus von Lisieux später einen kurzen Traktat gegen Pecham schrieb, auf den wir noch zurückkommen werden, verschlägt nichts an der Sache. Denn der Anlaß jener Schrift des Magisters Nikolaus war ein rein äußerlicher: Wilhelm von St. Amour hatte ihm nämlich von seinem Exil aus Pechams Schrift mit einer anderen des hl. Thomas zugeschickt und um eine Widerlegung derselben gebeten [1]).

Zu einem weit sichereren Resultat kommen wir, wenn wir die Traktate Gerards von Abbeville und Pechams näher ansehen und miteinander vergleichen. Zu dem Zwecke greife ich nur einige Punkte heraus. Wie kommt Pecham dazu, in seinem Tractatus pauperis (al. De perf. evang.) eine systematische Erklärung der Franziskanerregel zu geben mit beständiger Berücksichtigung der Gegner? Die Sache erklärt sich sehr einfach. Gerard von Abbeville hatte im 4. Teil seines 2. Buches eine negative Regelerklärung gegeben und auch sonst im Verlaufe seines Werkes hie und da in bissiger Weise auf die Franziskanerregel Bezug genommen. Pecham antwortet darauf im 10. Kapitel seines Traktates, das überschrieben ist [2]): In quo repelluntur impie calumpnie iactate tam in vitam quam in regulam Fratrum Minorum. Es beginnt: Sed quia regula Fratrum Minorum . . ., a quibusdam temere pervertitur et mendaciter a suo sensu distrahitur et in Fratrum Minorum vituperium impia interpretatione fedatur, ipsorum . . . calumpnias . . . extricabo.

Daß hier hauptsächlich auf Gerard von Abbeville abgezielt wird, geht unverkennbar aus einem Vergleiche der Texte hervor. Zu dem Zwecke schreibe ich hier nur zwei Stellen aus, in denen die Übereinstimmung zwar nicht immer wörtlich ist, die aber in unverkennbarem Zusammenhang stehen.

Pecham. Tractatus pauperis, cap. 10. ed. Little, Brit. soc. of franc. stud. II 32:	Gerard von Abbeville, Contra adversarium perfectionis christianae... lib. II, pars 4. Codex lat. Monacensis 21059, f. 38 ra-b:
Sicud expresse dicit Gregorius papa . . .: Dicimus quod nec in communi nec in speciali debent proprietatem habere, sed earum rerum quas licet habere . . . ordo usum habeat. Sed hoc	Sic enim in expositione [Greg. IX] regule vestre dicitur: Utensilium et aliorum mobilium, que licet habere, ordo usum habeat et fratres . . . hiis utantur.

[1]) Nikolaus gibt das selbst an in der Einleitung zur Schrift gegen Pecham Clm 21059, f. 153 ra: Iussioni paternitatis vestre obtemperans duabus questionibus, quas misistis, breviter et succincte respondeo, ponens adversarii rationes, deinde nostras subiungendo pro catholica veritate responsiones. Vgl. auch a. a. O. f. 164 vb; f. 180 va.

[2]) Brit. soc. of franc. stud. II 27.



quidam insipienter et inprudenter pervertere et evertere moliuntur in hunc modum. Hoc, inquiunt, vobis cum aliis religionibus est commune et cum omnibus personis ecclesiasticis, que omnes habent usum rerum et non dominium.

[p. 32] Amplius arguunt sic. Cuius, inquiunt, sunt res quibus utimini? aut vestre? et hoc negatis ut vestram perfectionem salvetis, sed dicitis, inquiunt, quod cardinalis sunt, qui preest ordini. Ergo sibi per hoc perfectionem aufertis, quam vobis ascribitis; quod si ipse hoc dominio perfectionem non amittat, nec vos amitteretis.

Quid amplius habeant perfecti ecclesie ministri, quid amplius alii religiosi? Bona enim eorum sunt Domino consecrata, quorum non dominium habent, sed tantummodo usum.

[f. 38 r b] Isti itaque ... nec in communi nec in speciali dicuntur proprietatem habere. Ob hoc tamen ... nolite vos preferre ... Nec enim credibile est, quod si re um, quarum vobis usus conceditur, dominus papa aut cardinalis, ut dicitis, habeat dominium, suam autem amittit, aut amittere velit, perfectionem. Quod contingeret, si necessariarum rerum dominium possiderent ...

Aus alledem ergibt es sich, daß Pecham seinen Tractatus pauperis gegen Gerard von Abbeville geschrieben hat. Dem steht auch nicht entgegen, daß, wie Little [1]) richtig beobachtet hat, das 16. (letzte) Kapitel des Tractatus pauperis ganz offenbar ein Wilhelm von St. Amour zugeschriebenes Werk: Collationes Scripturae sacrae [2]), (inc.: Sapientiam antiquorum) bekämpft. Denn gerade dieses 16. (letzte) Kapitel fehlt in einigen sonst guten Hss, wie z. B. in Cod. lat. Monac. 23445; Cod. lat. Monac. 23446. Am Schlusse des 15. Kapitels der ersteren Hs, die ausschließlich den Tractatus pauperis enthält, heißt es: Explicit libellus de paupertate. Das legt die Vermutung nahe, daß Pecham seine Arbeit zur Widerlegung Gerards in 15 Kapiteln schon abgeschlossen hatte, als jene Collationes Scripturae sacrae erschienen, die er dann in einem eigenen angehängten (16.) Kapitel bekämpfte. Stände die Erscheinungszeit der Collationes fest [3]), so hätte man damit einen guten terminus ante quem für die Abfassungszeit des Tractatus pauperis.

Hatte also Pecham seine größere Schrift gegen Gerard von Abbeville herausgegeben, so ist seine Quaestion, die eine voraufgehende Teilarbeit darstellt, jedenfalls auch gegen denselben Pariser Magister

---

[1]) Brit. soc. of franc. stud. II 17—18. Vgl. 63—90.

[2]) Gedruckt in Wilhelms Opera, Constantiae 1632, 111 ff.

[3]) Früher nahm man an, es sei diese Schrift gewesen, welche Wilhelm von St. Amour an Klemens IV. geschickt hat, und wovon in einem Schreiben dieses Papstes (18. Okt. 1266) an Wilhelm die Rede ist. Denifle, Chart. U. P. I, n. 412, S. 459, Anm. 1, tritt jedoch dieser Meinung entgegen und glaubt, es handle sich hier um Wilhelms Liber de Antichristo. Vgl. auch Seppelt, Der Kampf der Bettelorden, II. Teil, 62.



gerichtet. Tatsächlich fand ich beim Vergleich der Objektionen Pechams mit den Beweisgründen Gerards von Abbeville viele Parallelstellen, auf die ich jedoch hier nicht näher eingehen kann. Daß aber Pecham seine Quaestion gegen einen bestimmten Gegner richtete, ergibt sich aus den mehrfachen direkten Anreden »Du aber . . .« An einer Stelle der Quaestion ist auch die Rede von der Art und Weise, wie der Gegner seine subditi visitiert. Nun hatte aber Nikolaus von Lisieux als Schatzmeister keine subditi, die er zu visitieren hatte, wohl aber Gerard von Abbeville, der das damals wichtige Amt eines Archidiaconus bekleidete.

Es sind also die beiden Schriften Pechams an erster Stelle gegen den Traktat Gerards von Abbeville: Contra adversarium perfectionis christianae geschrieben. Daraus ergibt sich von selbst, daß beide viel Gemeinsames haben, wie hinwiederum beide mit zwei weiteren Pechamschen Arbeiten: Tractatus contra Robertum Kilwardby [1]) und Canticum pauperis [2]) viele Berührungspunkte aufweisen.

Es erhebt sich noch die Frage, gegen welche der beiden Schriften Pechams Nikolaus von Lisieux seine schon genannte kurze Widerlegung schrieb [3]). Denifle [4]), der die Quaestion Pechams nicht kannte, glaubte, es handle sich um dessen größere Schrift De perfectione evangelica, auch Tractatus pauperis contra insipientem genannt. Das scheint mir nicht richtig, denn erstens entspricht der Titel der kurzen Schrift des Nikolaus eher dem Titel von Pechams Quaestion: Responsio ad questionem qua queritur, in quo consistat perfectio evangelice paupertatis, contra determinationem fratris Johannis de Pechant de ordine Minorum. Es handelt sich also nicht um einen Traktat, sondern um eine Quaestion, in der die evangelische Armut behandelt wird. Gerade das aber deckt sich mit Titel und Inhalt der Pechamschen Quaestion. Zweitens entsprechen die von Lisieux angezogenen Sätze aus der angegriffenen Schrift vielfach wörtlich dem Text der Quaestion Pechams, wie ich mich durch einen Vergleich beider Stücke überzeugte.

Durch Gesagtes hoffe ich etwas Ordnung gebracht zu haben in das unentwirrbar erscheinende Gestrüpp der Kontroversschriften, wenigstens soweit Pecham in Frage kommt.

Zum Schlusse noch ein Wort über das Verhältnis obiger Schriften Pechams zu den gleichartigen Schriften des Bonaventura und des Thomas. Beim Vergleich genannter Schriften läßt sich eine große Ähnlichkeit, namentlich was Beispiele und Väterstellen betrifft, feststellen. Um aber daraus ein Abhängigkeitsverhältnis abzuleiten,

---

[1]) Ediert von Tocco, La quistione della povertà, Napoli 1910, 174—275; Brit. soc. of franc. stud. II 91—147.

[2]) Oben S. 131 schon angeführt. [3]) Clm 21059, f. 153 ra—164 vb.

[4]) Chart. U. P. I, n. 439, S. 497, Anm. 1.



müßte die genaue Abfassungszeit der einzelnen Schriften feststehen, was indes nicht der Fall ist. Sie entstanden alle ungefähr gleichzeitig, nachdem Gerard von Abbeville seinen Traktat veröffentlicht hatte, was nach Denifle etwa 1260 geschah. Nur einzelne Quaestionen und Quodlibeten dürften etwas älter sein. Little[1]) schließt für den Tractatus pauperis (De perf. evang.) den Gebrauch von Bonaventuras Apologia pauperum und Exp. Regulae aus, und glaubt in dem Traktat mehr Änlichkeit mit den gleichartigen Schriften des Thomas von Aquin zu erkennen. Nach meiner Ansicht ist die Ähnlichkeit teilweise wenigstens auf die gleiche Quelle zurückzuführen, nämlich auf den Traktat des Franziskaners Bertrand von Bayonne, Manus quae contra omnipotentem, aus dem alle folgenden Vertreter der Bettelorden geschöpft zu haben scheinen, ebenso wie die Professorenpartei sich an Wilhelm von St. Amour und Gerard von Abbeville anlehnte. Für unsere Quaestion speziell kommen einige Parallelstellen aus Bonaventuras Quaestion De perfectione evangelica in Betracht, auf die ich gelegentlich in den Anmerkungen hinweise. Da gerade diese Quaestion, besonders der Abschnitt de paupertate, sehr frühe, etwa 1255—56 entstand[2]), und Pecham seine Quaestion erst nach Erscheinen des Traktates von Gerard von Abbeville, also nicht vor 1260, schrieb, so kommt sie für Pechams Quaestion wirklich als Quelle in Betracht.

3. Die Traktate über die Mendikantenfrage der hh. Bonaventura und Thomas gelten bekanntlich als abgerundete literarische Meisterwerke. Dasselbe gilt in etwa auch von Pechams Tractatus pauperis (De perf. evangelica), nicht aber für dessen Quaestion über die vollkommene Armut, wenigstens nicht in der Gestalt, wie sie der Text der einzigen vorhandenen Hs bietet. Dieser ist nämlich gründlich schlecht, voller Fehler, besonders in den oft bis zur Unkenntlichkeit entstellten Zitaten, dazu kommt vielfach mangelhafte Quellenangabe[3]). Auch an Lücken und Wiederholungen fehlt es nicht. Erschwerend für unsere Textgestaltung war auch der Umstand, daß ich nach Photographien arbeiten mußte, ohne in der Lage zu sein, das Original noch einmal einsehen zu können. Der verderbte Text der Hs legt den Gedanken nahe, daß wir es hier nicht mit einem Werke, das fertig aus Pechams Feder hervorging, zu tun haben, sondern mit einer Nachschrift aus des Meisters Vorlesungen. Daraus würde sich der mangelhafte Text der Hs ohne weiteres restlos erklären: Er wäre auf Hör- und Flüchtigkeitsfehler des mitschreibenden Schülers zurückzuführen.

Ich habe mich bemüht die gröbsten Fehler aus dem Texte aus-

[1]) Brit. soc. of franc. stud. II 19.

[2]) S. Bonav. Op. om. V, S. VII b—VIII a.

[3]) Der Text ist besonders gegen Ende der Quaestion derartig defekt, daß stellenweise eine zusammenhängende Konstruktion unmöglich ist.



zumerzen, Fehlendes zu ergänzen und durch eckige Klammern zu kennzeichnen, ohne in jedem einzelnen Fall eigens darauf aufmerksam zu machen. Bei den Quellenzitaten war das verhältnismäßig leicht, schwieriger bei Pechams Eigengut. Die zitierten Stellen suchte ich nachzuweisen, ohne daß es mir überall vollständig gelungen wäre; gerade hier machte sich die mangelhafte Textgestalt sehr fühlbar. Was die Rechtschreibung betrifft, so habe ich durchweg die Schreibweise des Florentiner Kodex beibehalten, mit Ausnahme von den Fällen, in denen *u* und *v*, *c* und *t* miteinander verwechselt werden. Ich befolgte darin die jetzt gebräuchliche Schreibweise. Doch behielt ich das häufig für *v* gebrauchte *w* (z. B. ewangelica) bei. Diese Eigentümlichkeit der Hs läßt auf einen Schreiber deutscher Abkunft schließen.

Endlich ist noch zu bemerken, daß ich die anfangs angeführten 35 (resp. 36) Objektionen mit Ordinalzahlen versehen habe, die genau den Nummern der Auflösungen entsprechen.

(National-Bibliothek Florenz, Conv. sopp. J. I. 3. f. 54 ra ff.)

[F. 54 ra] Queritur utrum perfectio ewangelica consistat in renuntiando vel carendo divitiis propriis et communibus.

Et ostenditur quod non.

1. Quia dicitur Eccle. 7[1]). Utilior est sapientia cum divitiis. Glosa[2]): »quam sola«. Quod autem utilius est, melius est, et per consequens magis eligendum. Sed illud est perfectius, quod magis eligendum, ergo etc.

2. Item Prov. 30[3]): Mendicitatem et divitias ne dederis michi, tribue tantum victui meo necessaria, ne forte satiatus illiciar ad negandum et dicam: quis est Dominus? et egestate compulsus furer et periurem nomen Domini Dei mei. Non est perfectio ewangelica, que ducit ad furtum et periurium.

3. Item I Thess. V[4]): Rogamus vos fratres, ut noveritis eos, qui laborant inter vos, etiam glosa[5]): Vult ex caritate honorent presbiteros »eis necessaria ministrando, sicut enim negligentiam divitie pariunt salutis, sic egestas, dum saturari[6]) querit, a iustitia declinat«. Sed quod facit hominem a iustitia declinare, non est via perfectionis, ergo talis egestas non est perfectionis.

4. Item I Thym. 6[7]): Nil intulimus in hunc mundum, haud dubium, quod nec auferre quid possumus. Glosa[8]): »Nec tamen omnino abicienda sunt hec temporalia; habentes igitur alimenta[9])«

[1]) Vers. 12. [2]) Interlinearis. [3]) Vers. 8—9. [4]) Vers. 12.
[5]) Ordinaria zu 1 Thes 5, 13 (mit Auslassungen).
[6]) So die Ausgabe, in der Hs: salvari. [7]) Vers. 7.
[8]) Interlinearis, aus Ambrosiaster, Migne PL 17, 482. [9]) 1 Tim 6, 8.



etc. Certum est quod iste loquitur, est a Spiritu Sancto, II Petri[1]: Spiritu Sancto [inspirati] locuti sunt sancti Dei homines; et non dicit de se ipso I Cor. VII[2]: Puto autem quod ego spiritum Dei habeam? Ergo contra Spiritum Sanctum est omnia abicere.

5. Item II Cor. VIII[3]: Voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est [non] secundum illud quod non habet. Accepta est secundum id quod non habet. Glosa[4]: »Necessaria retineat«, tantum persuadetur a sanctis retentio necessariorum. Sed nemini suadetur quod sit perfectioni contrarium, ergo etc.

6. Item Ecc. 27[5]: Propter inopiam multi deliquerunt. Quod est via ad delinquendum, non est via perfectionis, cum perfectio auferat occasiones delinquendi. Ergo perfectio ewangelica non consistit in egestate.

7. Item I Cor. IIII[6]: Sic nos existimet homo, ut ministros Christi et dispensatores ministeriorum[7] Dei. Ministrorum Dei est ministrare et est etiam humilitatis. Sed quanto ratio ministerii est humilior, tanto ministerium humilius et per consequens magis eligendum. Sed humilior est terrena opulentia quam spiritualia officia in ecclesia, ergo maiori humilitati similatur hec dispensare.

[f. 54 rb] 8. Item virtus non est contraria virtuti[8], sicut nec veritas veritati, ergo nec perfectio perfectioni. Sed perfectio consistit in dispensatione divitiarum ecclesiasticarum, cuius dispensationis formam dedit Dominus, qui loculos habuit, sicut Augustinus dicit super Johannem, omelia IX[a 9]: »Habebat Dominus loculos, a fidelibus [oblata] conservans et suorum necessitatibus et aliis indigentibus necessaria tribuebat, tunc primum ecclesiastice pecunie forma est instituta.«

9. Item simile fuit argumentum dicentis: Omnis actio vel status habens regulam, habet bonitatem in conformitate sua cum regula. Sed Christus est regula omnium christianorum, qui et habuit loculos, ergo etc.

10. Item rei necessarie ad vitam quietam amor ordinatus[10] non impedit perfectionem ewangelicam. Sed amor sustentationis necessarie est huiusmodi, ergo velle habere necessitatem suam ad sustentationem quietam non impedit perfectionem.

11. Item perfectio ewangelica debet esse per se et per accidens.

---

1) 1, 21. 2) Vers. 40 3) Vers. 12.

4) Interlinearis, nach Ambrosiaster, Migne PL 17, 309.

5) Eccli 27, 1. 6) Vers. 1. 7) In Wirklichkeit: mysteriorum.

8) Aristoteles, Magn. moral. II 3: Neque virtus virtuti adversabitur; Op. om. ed. Firmin-Didot II 161; Seneca, De clementia II 3: Sed nulla virtus virtuti contraria est, Opera ed. C. R. Fickert II, Lipsiae 1843, 319.

9) Super Joh., tract. 62, n. 5, Migne PL 35, 1803. Derselbe Text causa XII, q. 1, c. 17. Die Stelle auch unten in der Auflösung der Obiectio 8.

10) Hs: ordinatius.



Sed abiectio divitiarum pertinet ad perfectionem tantum per accidens, ergo non facit ad ewangelicam perfectionem. Minor probatur, quia abiectio divitiarum elongat [1]) tantum ab occasione mali, unde dicit Augustinus in libro De moribus ecclesie, c. 4 [2]) loquens de Job: »Amisit ille omnes divitias et factus est repente pauperrimus et tam inconcussum animum tenuit et innoxium [3]) Deo, ut satis demonstraret, non illas sibi fuisse magnas, sed se illis; quo animo si esse possent nostri temporis homines, non magno opere in Novo Testamento ab istorum possessione prohib[er]emur, ut perfecti esse possemus.« Ex hoc verbo apparet, quod consilium paupertatis tantum datur per accidens, ex imperfectione animi procedit qui divitiis implicatur. Ergo in hoc non consistit altissima perfectio.

12. Item Augustinus eodem capitulo in fine [4]): »Multo mirabilius est non inherere istis, quamvis possideas, quam omnino ea non possidere.« Sed quod est mirabilius, hoc perfectius videtur, quia nihil mirabile nisi sublime et arduum.

13. Item Prosper 2° De vita contemplativa, ca. XI [5]): »Sacerdos, cui dispensationis cura commissa est, non solum sine cupiditate, sed cum laude pietatis accipit a populo dispensanda et fideliter dispensat accepta, quia omnia sua reliquit, aut rebus ecclesie adiunxit et se in numero pauperum paupertatis amore constituit.«

14. Item quod magis sit perfectum quam divitiis carere, probatur sicut Prosper, lib. [II] c. XVI [6]): »Non explendis voluptatibus ac fovendis, sed congregandis fratribus et alendis expedit facultates ecclesie possideri, uno sollicitudines omnium in sua societate viventium sustinente, omnes, qui sub eo sunt, fructuosa vacatione potiantur.« Ex hoc arguit[ur]: contemplationi et Dei fruitioni necessaria est pax et tranquillitas. Ergo quod magis congruit paci, magis congruit perfectioni. Sed habere facultates dispensabiles vel divitias per modum predictum magis congruit paci, ergo etc.

15. Item iuxta hoc fiebat argumentum: in statu habentium communia multitudo vacat spiritualibus, et duo vel tres temporalibus providendis. Sed econtra, ubi paupertas est, omnes mendicant, ergo omnes sollicitudine premuntur, ergo per consequens a contemplatione impediuntur.

16. Item ad hoc est exemplum Prosperi c. 10, quod habetur XII, q. I [7]): »Expedit facultates ecclesie possidere et possessiones proprias perfectionis dominice [amore] contempnere. Non enim proprie,

---

1) Hs: elongant. 2) Lib. I, c. 23; Migne PL 32, 1329.
3) Ausgabe: infixum. 4) Vgl. vorletzte Anm.
5) Pomerius, Migne PL 59, 455 (mit Auslassungen).
6) Pomerius a. a. O. 459.
7) Cap. 13; Pomerius II 9, Migne PL 59, 453.



sed communes sunt facultates ecclesie.« Et infra [1]) sequitur: »Sanctus Paulinus ingentia predia, que fuerunt sua, vendita pauperibus erogavit, sed cum factus esset episcopus, non contempsit ecclesie facultates, [f. 54 va] sed fidelissime dispensavit; quo facto satis ostendit et propria debere contempni propter perfectionem, sine impedimento perfectionis posse ecclesie facultates, que sunt communia, possideri;« et post ponit exemplum de sancto Hylario et concludit dicens [2]): »Itaque homines tam secularium quam sacrarum litterarum sine ambiguitate doctissimi, si scirent res ecclesie debere [3]) contempni, neque eas deberent suscipere, qui omnia reliquerant.« Ergo peccatum est ecclesie bona omnia contempnere, ergo hoc non est perfectum, sed imperfectum et videtur dampnabile.

17. Item Prosper eodem libro [4]): »Ut fieret animarum sancta commersio [5]), necessaria est facultatum iudicata [6]) communio.« Ergo non habere communionem facultatum est caritati contrarium.

18. Item Prosper [7]): »Clerici, quos pauperes aut voluntas aut necessitas [8]) facit, cum perfectione virtutis vite necessaria, sive in domibus suis, sive in congregatione invenies [9]), accipiunt, quia ad ea accipienda non eos habendi cupiditas ducit, sed cogit vivendi necessitas.«

19. Item virtus consistit in medio [10]); dare omnia, dare nichil sunt extrema, ergo medio modo agendum est, non ergo omnibus omnino divitiis renuntiandum.

20. Item qui contemptat [11]) Deum, peccat; sed qui omnibus omnino in proprio et in communi renuntiat, Deum temptat, quia Deum temptare est, spreto humano auxilio, confugere ad divinum. Sed hoc facit qui omnibus renuntiat, ergo etc.

21. Item naturalis instinctus est de necessariis providere, sicut patet in animalibus natura sollerti sibi providentibus. ergo potest et debet sibi providere tempore omni vel aliquo tempore pro omni tempore. Sed hoc non potest sine divitiis vel bonis communibus, ergo etc.

22. Item nullus habet facultatem eius rei, que est in potestate dantis et voluntate. Ergo qui ponit se in necessitate non habendi nisi quod est in potestate dantis, ponit se extra facultatem vel oportunitatem habendi necessaria et per consequens exponit se periculo.

---

1) A. a. O.

2) A. a. O. Beide Stellen auch in cap. 13, causa XII, q. 1.

3) Hs: bene. 4) Pomerius II 17, Migne PL 59, 462.

5) Ausgabe: coniunctio. 6) Hs: indicata.

7) Pomerius II 11, Migne PL 59, 455. 8) Ausgabe: nativitas.

9) Ausgabe: viventes.

10) Aristoteles, Ethica Nicomachaea II 6, ed. Firmin-Didot II 20: Virtus autem medium et invenit et sequitur.

11) So klar in der Hs.

23. Item qui omnibus hoc modo renuntiaverunt [1]), sunt in maiori sollicitudine quam aliqui alii. Maioris enim sollicitudinis esse videtur acquirere aliena quam propria dispensare. Sed quanto maior sollicitudo, tanto maior distractio et impedimentum quietis, ergo etc.

24. Item si nil habere in proprio nec in communi est perfectionis ewangelice, ergo Christus hoc docuit. Sed infirma fuit doctrina, que statim evacuata. Non enim fuit, ut videtur, tempore Ieronimi, quia ipse habuit communia in monasterio, nec fuit in tempore Augustini, nec Martini, ergo fuisset frustrata doctrina usque ad tempora beatorum Dominici et Franscisci [2]). Sed hoc est absurdum, ergo hoc Christus nunquam docuit.

25. Item Ieronimus ad Hedibiam [3]): »Vis esse perfecta et in summo stare fastigio dignitatis, fac quod fecerunt apostoli, vade et vende omnia, que habes, et da pauperibus et nudam solamque crucem virtute nuda sequeris [4]) et sola.« Aut Ieronimus implevit hoc quod docuit, aut non. Si implevit, ergo summum fastigium tenuit habendo omnia; si non implevit: sed fuit de cetu cardinalium [5]), qui succedunt LXX discipulis, qui tenebantur ad illam paupertatem, ut dicunt qui hanc paupertatem confitentur, ergo intrando monasterium apostatavit, quod est falsum, cum sit sanctus.

26. Item non est contrarium perfectioni, quod est ad expeditionem cure pastoralis. Sed habere divitias dispensabiles est ad expeditionem cure pastoralis, quod dicitur Io. ultimo [6]): Pasce, pasce, pasce, hoc est exemplo, verbo et opere in temporali subsidio, ergo etc.

27. Item de sancto Augustino dicitur [7]), quod »cepit vivere secundum regulam sub sanctis apostolis constitutam«. Vixit enim et suum ordinem instituit secundum illam regulam Act. [f. 54 vb] 4 [8]): Multitudinis credentium erat cor unum et anima una, nec

---

1) Hs: renuntiavit. 2) So Hs.

3) Hs: elydram (!) wahrscheinlich ein Schreibfehler, der aus ebidiam, einer oft vorkommenden Form, entstanden. Auch die Form Nebulia kommt im M. A. vor. Die Stelle ep. 120, c. 1, Migne PL 22, 985.

4) Ausgabe: sequaris.

5) Cod. lat. Monacensis 8485, saec. XV., hat fol. 109v—110v einen „Sermo sancti Augustini episcopi de sancto Jeronimo, quo modo fuit cardinalis et quo modo reliquit cardinalatum! Inc. fol. 110r: Legimus enim fratres karissimi sanctum patrem Jeronimum cardinalem fuisse in ecclesia sancti Laurentii martiris . . .“ Nach einer einfältigen Auffassung im M. A., die darauf beruht, daß Hieronymus zeitweise als Priester in Rom lebte. In der Kunst hat die Auffassung hunderte Male, besonders im 15. Jahrh., Ausdruck gefunden.

6) Vgl. 21, 15—17. Zur Sache vgl. auch Tractatus pauperis, cap. 16, Brit. soc. of franc. stud. II 81; cap. 10, a. a. O. 46.

7) Vita S. Augustini auctore Possidio, c. 5, Migne PL 32, 37.

8) Vers. 32.



quisquam eorum ex hiis, que possidebat, dicebat esse suum, sed erant omnia communia. Istud autem erat secundum ewangelicam perfectionem, ergo etc.

28. Item si esset perfectionis ewangelice vel apostolice omnibus in proprio et communi renuntiare, ergo episcopi, qui sunt successores apostolorum, ad hoc tenerentur, quod falsum est.

29. Item si vivis tali vita, quero quo iure, divino aut humano? si divino sive ewangelico, tunc non egeres iure humano aut confirmatione, cum tamen status tuus sola apostolica confirmatione solidetur, non ergo est perfectio tua perfectio ewangelica.

30. Item [1]) est beatius dare quam recipere, ergo si mendicus ab omnibus accipit, est omnibus infirmior et inferior et ab altitudine remotior.

31. Item Ieronimus ad Nepotianum [2]) »Numquam petentes, raro accipiamus rogati, beatius est dare quam accipere, nescio quo enim modo qui deputatur, ut tribuat, cum acceperis, viliorem te indicat« [3]). Ergo numquam debemus mendicare, cum mendicare sit petere.

32. Item Augustinus, De opere monachorum [4]): »Si ad manducandum et bibendum certis intervallis vacare servos Dei temporum ipsius infirmitatis necessitas cogit carnem, apostolicis preceptis observandis aliquas partes temporis deputamus. Citius enim exauditur obedientis oratio quam X milia contemptores.«

33. Item Prosper [5]): »Pauperes, si se possunt suis artificiis aut laboribus expedire, non presumant, quod debet debilis aut infirmus accipere, ne forte ecclesia [6]), que non potest omni solatio destituto necessaria ministrare, si etiam cum [nihil] indigentes accipiunt, gravata, vel quibus subvenire debet, non valeat subvenire.« Ergo tales pertractant crudeliter in pauperes. Item peccant in illis, quorum elemosinas extorquent et tales dando ex verecundia perdunt et meritum et temporalia sua et possent inde mori egestate in casu et multa alia inde sequuntur inconvenientia.

34. Item hoc de sancto Benedicto [7]), quod nunquam sic vixerit, [sed] sic, quod homines vivere docuit habere divitias communes et dispensabiles, ergo etc.

35. Item omnia bona terrena aut sunt communia aut propria. Ergo si vivis de bonis terrenis, aut vivis de propriis, et tunc es proprietarius, aut de communibus, et tunc falsum dicis, dicendo quod [non] habes communia.

---

1) Act 20, 35. 2) Ep. 52, n. 16, Migne PL 22, 539.

3) Ausgabe: iudicat.

4) Cap. 17, n. 20, Migne PL 40, 564—65. Der Text des Zitates verderbt.

5) Pomerius, De vita contempl. II 10, Migne PL 59, 454.

6) Hs: etiam (!) 7) Ergänze: legitur.



[36.] Item si in hoc consistit perfectio, quero de ordine abdicationis divitiarum ad observantiam [preceptorum].

Contra, extra, de excessibus prelatorum[1]), Nimis prava. »Cum quidam viri religiosi ut puta fratres Predicatores[2]) et Minores, quorum ordinem et regulam sedes apostolica noscitur approbasse, in altissima

---

[1]) Cap. 17 (V 31). Die oft eingeschärfte Bulle ist von Gregor IX, 22. August 1231, B F I 74.

[2]) Es ist sehr beachtenswert, daß hier von Gregor IX. die Dominikaner betreffs der absoluten Armut (altissima paupertas) den Franziskanern gleichgestellt werden, ein Umstand, der gerne übersehen wird. Sehr zutreffend scheinen mir in dieser Hinsicht die Ausführungen des Franziskanertheologen Stephan Brulefer († 1494), De paupertate Christi et apostolorum eius, Opuscula, ed. Paris 1500, f. 195 v ff. Er bemerkt ausdrücklich, daß die Dominikaner nicht gerne daran erinnert werden. Hier die interessante Stelle, nach der angezogenen Ausgabe: Dico, quod illa decretalis Nimis prava, que dicit Fratres Predicatores et Minores in altissima paupertate Domino famulari, coniungit Fratres Predicatores cum Fratribus Minoribus in tali altissima paupertate. Constat autem, quod Fratres Minores ex professione sua et regula sua non debent habere aliqua bona temporalia etiam in communi ... Igitur si ... Predicatores Domino famulantur in tam altissima paupertate et tanta et tali, quanta et quali Domino famulantur Fratres Minores, non licet eis habere aliqua bona in communi, nec mobilia nec immobilia, quoad proprietatem et dominium. Et confirmatur ista prima ratio per exemplum de beato Dominico ... qui in morte sua imprecatus est maledictionem fratribus omnibus, qui in ordinem suum possessionem conarentur inducere; ergo volebat fratres sui ordinis [f. 196 r] nulla bona etiam in communi habere, sed de elemosynis ipsos pure vivere, secundum quod ipse vixerat ... Dico secundo, quod si ista ratio non placeat Predicatoribus Fratribus, quod predicta decretalis est exponenda quo ad eos, licet Fratres Minores eam ad litteram concedant et sine glosa; exponenda est, inquam quod Fratres Predicatores famulantur Domino in altissima paupertate, idest per abdicationem actionis rerum temporalium in iudicio. Licet igitur habeant dominium et proprietatem aliquarum rerum temporalium, saltem mobilium in communi, non tamen possunt tales res vendicare in iudicio litigando, sed malunt totum dimittere quam iurgiis et litibus vacare. Panormitanus tamen super predicta decretali Nimis prava dicit sic: Fratres nedum Minores sed Predicatores dicuntur esse in altissima paupertate, et hoc ideo, quia non possunt habere aliquam proprietatem, nec in particulari nec in communi, sed debent vivere ex elemosynis; unde mendicitas incerta debet eis tribuere necessaria. Et sicut Fratres Minores non possunt habere annuos redditus perpetuos, ita nec Fratres Predicatores, quia debent servire Deo in altissima paupertate, ut hoc dicitur in illa decretali Nimis prava. Tot enim possent annui redditus dari et relinqui Minoribus et Predicatoribus, quod non oporteret eos mendicare, quod est contra regulam et institutionem eorum. Predicatores tamen non sunt incapaces [f. 196 v] ex eorum regula, sed ex institutionibus, quas postea communiter fecerunt. Hec ille. — Ähnlich etwas später, f. 200 v.



paupertate Christo pauperi famulentur« etc. Paupertas ergo eorum est altissima. Tu dicis, quod est infima [1]), ergo sive hoc dicis de utrisque sive de altero ordinum, directe impugnas sententiam apostolicam. Sed quicunque est illi pertinaciter contrarius, est hereticus, XXII d. c. I [2]): »Qui Romane ecclesie privilegium ab ipso summo capite omnium ecclesiarum traditum auferre conatur, hic proculdubio in heresim labitur.« Sed privilegium romane ecclesie est in omnibus dubiis diffinire, Deut. 17 [3]): Si difficile et ambiguum iudicium apud te esse perspexeris inter causam et causam et sanguinem et sanguinem, lepram et lepram et iudicium intra portas tuas videris verba variari: surge et ascende [ad] locum, quem elegit Dominus Deus tuus, veniesque ad sacerdotes, qui levitici generis est et ad iudicem, qui fuerit in tempore illo; qui autem superbierit, nolens obedire sacerdotis imperio, qui eo tempore ministrat Domino Deo tuo, et decreto iudicis, morietur homo ille et auferes malum de Israel.

Item Alexander papa IIII [4]): Cum Fratres Predicatores et Minores »omnia propter Deum reliquerint, exilia vite stipendia mendicantes, Christumque imitentur pauperem perfectionem ewangelicam amplexando, propter quod e-[f. 55 ra]videnter apparet eos non solum in statu salvandorum existere, sed etiam perfectorum et per sue religigionis observantiam, que ipsius perfectionis ewangelice tenet formam, in eterne retributionis premio precellentem gloriam promereri«. Ergo etc.

Item in alio privilegio dicit idem [5]): »Qui propter Deum in artissima paupertate mendicant, mundum cum suis operibus voluntaria inopia superantes« etc.

Ergo ex prima auctoritate constat, quod hec est paupertas altissima, ex secunda et quod ewangelice perfectionis forma, et ex tertia, quod hec est paupertas arctissima [6]), ergo et perfectissima.

Item Honorius in regula Fratrum Minorum [7]): »Hec est illa celsitudo altissime paupertatis« etc.

Quod si dicas, quod hec est auctoritas humana, erras turpiter, quia potius divina, cuius imperio datur summo pontifici libertas in omnibus diffiniendi ambiguis, cui precipitur a Domino, ut obediatur a christianis.

Item Ecc. 23 [8]): Magna est gloria sequi Dominum, maxime

---

[1]) Hs: infinita (!) [2]) Cap. 1 Omnes. § Qui autem. [3]) Vers. 8—9; 12.

[4]) Non sine multa, 19. Okt. 1256, BF II 165; Denifle, Chart. U. P. I, n. 290, S. 335. Ähnlich in der Bulle Parisius peritiae, 15. Nov. 1256, BF II 171, und unter dem 10. Nov. 1256 bei Denifle, Chart. U. P. I, n. 296, S. 342 ff.

[5]) Alexander IV, Romanus pontifex, 5. Okt. 1256, BF II 162; Denifle, Chart. U. P. I, n. 288, S. 331. [6]) Hs: altissima.

[7]) Cap. 6, Seraphicae legislationis textus originales, Quaracchi 1897, 41.

[8]) Eccli 23, 38.



altissimum. Sed ipse Dominus sine divitiis vixit de alienis elemosinis, unde Luc. VIII [1]) dicitur, quod mulieres circuibant cum Domino, que erant curate a malignis spiritibus et infirmitatibus, Maria etc. et alie multe, que ministrabant ei de facultatibus.

Ecce expresse quod vixit de alienis elemosinis ad diem ministratis.

Item Ieronimus ad Nepotianum [2]): »Turpe est ante fores sacerdotis Domini crucifixi et pauperis et qui cibo quoque vescebatur alieno lictores consulum et milites accubare.« Christus ergo vescebatur cibo alieno.

Item Chrisostomus super Matth., XXII. Omelia [3]) super illud: Ne possideant aurum neque argentum [4]): »Per opera ostendit legislationem, quia faciliter est susceptus sermo operibus certificatus; ubi ergo ostendit per opera? audi eum dicentem [5]): Filius hominis non habet ubi caput suum reclinet.«

Item Mar. XI [6]) super illud: Circumspectis omnibus, cum iam vespera esset hora, exivit in Bethaniam [7]). Glosa [8]): Circumspectis omnibus, »si quis eum hospitio reciperet. Tante enim erat paupertatis et ita [9]) nulli adulatus, ut in tanta urbe nullum hospitium inveniret.« Certum est quod si tunc habuisset loculos, satis cito sibi hospitium invenisset.

Item quicquid rigoris aliis imposuit, ipse servavit, dicente Ieronimo ad Eustochium [10]): »Non potuerat habere, quod prohibuerat in servis;« sed prohibuerat eis habere divitias omnes, ergo etc.

Item probatur sic: Matth. X [11]): Nolite possidere aurum, neque argentum, neque peram etc. Rabanus exponit hec dicens [12]): »Si habuissent aurum et argentum, non viderentur causa [13]) salutis hominum predicare, sed lucri prope modum; vite necessaria accipiant, ut doctores vere religionis, qui inquirebant divina providentia gubernari, se ipsos nichil ostenderent cogitare de crastino. Ista apostolis loquebatur, ut securi non possiderent, neque portarent huius vite necessaria, neque magna, neque minima.«

Item Ieronimus ad Exsuperium [14]): »Nemo apostolis pauperior fuit, neque tantum pro Domino dereliquit.« Nemo pauperior in victualium receptione, nemo tantum reliquit in totius mundi abdicatione.

---

1) Vers. 2—3. 2) Ep. 52, n. 11, Migne PL 22, 536.
3) 22 (23), n. 4, Migne PG 57, 304. Der Text ist etwas zusammengezogen. 4) Mt 10, 9. 5) Mt 8, 20. 6) Vers. 11.
7) Hs: Bethabram (!) 8) Interlinearis.
9) Hs: in. 10) Ep. 22, n. 19, Migne PL 22, 406. 11) Vers. 9.
12) In Mt lib. III, c. 10, Migne PL 107, 893—94 (mit Auslassungen).
13) Hs: causas.
14) Ad Exuperantium, ep. 145, Migne PL 22, 1192.

Item Crisostomus[1]) super illud: Nolite possidere[2]) etc.: »Multa per hoc unum emendabat, primum quidem non suspectos faciens apostolos; secundo ab omni eos eruens sollicitudine, ut vacationem omnem sermoni tribuant; tertio docens eos suam virtutem. Hoc nempe eis postea ostendit[3]): Numquid aliquid defuit vobis, quando misi[4]) vos nudos?« etc.; »orbi[5]) terrarum doctores misurus[6]), propter hoc angelos ex hominibus facit ab omni absolvens huius vite sollicitudine, ut una sola detineantur cura, que est doctrine«, et sic »intende[7]), qualiter omnibus eos denudans, omnia dedit eis, permittens in domibus eorum, qui docebantur, morari, et nichil habentes introire.« »Nichil[8]) enim ita designat phylosophiam, sicut non superfluis et secundum quod possibile est, nullo indigere.« »Si[9]) vero in aliena patria existentes et ad ignotos abeuntes [f. 55 rb] nichil amplius oportet petere cotidiano cibo, multo magis domi manentes.« Hec Crisostomus. Nullis, inquit, indigere, iuxta quod dicit Augustinus, De beata vita[10]): »Nullus perfectus aliquo eget, et quod videtur corpori necessarium, sumet, si affuerit, si non affuerit, non ipsum earum rerum franget[11]) inopia.«

Item Mar. VI[12]): Ne quid tollerent in via nisi virgam tantum. Beda[13]): »Tanta debet esse predicatori fiducia in Deo, ut presentis vite sumptus[14]), quamvis non provideat, tamen sibi hos[15]) non deesse certissime sciat, ne, dum mens eius occupatur ad temporalia, minus in aliis provideat eterna.«

Et infra[16]): »Illa apostolis loquebatur, ut securi non possiderent neque portarent hec vite necessaria, neque magna, neque minima. Ideo posuit[17]) virgam, ostendens a fidelibus deberi omnia, nulla superflua requirentibus.«

Item Luc. IX[18]): Nichil tuleritis in via, neque virgam, neque peram, neque pecuniam, Ambrosius[19]): »Qualis debet esse, qui[20]) ewangelizat regnum Dei, preceptis[21]) ewangelicis designatur, ut sine virga, sine pera, sine calciamento, hoc est subsidii secularis adminicula non requirens, fideique tutus[22]) [putet] sibi, quo ea minus requirit, magis posse subpetere.«

---

1) In Matthaeum, hom. 32 (al. 33), Migne PG 57, 382.
2) Mt 10, 9. 3) Lk 22, 35; in dem Zitat umgekehrte Satzfolge.
4) Hs: quoniam nisi. 5) A. a. O. 6) Hs: misimus. 7) A. a. O. 383.
8) A. a. O. 384. 9) A. a. O. 10) Cap. 4, n. 25, Migne PL 32, 971.
11) So Ausgabe, in der Hs nicht deutlich: fugerat (?).
12) Vers. 8. 13) In Marcum 6, 8, Migne PL 92, 186.
14) Hs: sumpti; gleich darauf zweimal prevideat für provideat.
15) Hs: has. 16) A. a. O. 187. 17) Hs: post. 18) Vers. 3.
19) In Lucam, lib. VI, n. 65, Migne PL 15, 1771.
20) Hs: add. regnum Dei.
21) Hs: preceptive (?) 22) Ausgabe: deditus.

Item Gregorius Nazanzenus super illud[1]): »Multa sanxit Dominus discipulis, cum mitteret eos ad predicationem, quorum summa, ne singula rimari oporteat, sic virtuosos esse, sic constantes atque modestos etiam, et, ut breviter loquar, celestes, ut non minus propter eorum verbum doctrina ewangelica propagetur.« Quamobrem[2]) philosophice et absque superfluis legabantur et baculi carentia et amictus singularitate, quin etiam nudi pedes, ut doctori sint pedes evangelizantium et quodlibet aliud bonum.

Item Eusebius super illud[3]): »Precipiens eis ne peram, neque calciamentum, nec geminas tunicas, immo nec panem, nec argentum portare debentibus ad partes alienas transmitti, sumebat experimentum fidei et animositatis eorum, siquidem babito in mandatis vitam extreme ducere paupertatis, ut neque de diurno nutrimento curarent, neque duas tunicas possiderent, ut [non] uterentur calciamentis per totum orbem circuire debeant, non effugerunt iussa, immo eos carere cupidine rerum et sollicitudine decere (?) protestatus est.« Hec iste super illud. Sic igitur exornans sanctos apostolos iussit ire ad loquendum mysterium suum per universum orbem. Idcirco baltheatos precepit esse, ut nec de ipso necessario (?)[4]) vel inrecusabili curam aliquam gererent; ait enim redimiculum esse et coronam eis penuriam. Nec ut quiquid omnino ferre liceat, nec sacculum, nec peram, nec panem, nec argentum, nec geminas tunicas, explicans quod[5]) continetur in psalmis[6]): I a c t a i n D o m i n o c u r a m t u a m etc.

Item forte dices, quod dictum est apostolis ante passionem, sed aliter fuit post passionem. Contra, Luc. X[7]) super illud: N o l i t e p o r t a r e s a c c u l u m , n e q u e p e r a m etc. Ambrosius[8]): »Apostolus Petrus primus exequutor [dominice sententie, ostendit non in vanum effusa Domini mandata[9]). Cum enim posceretur a paupere, ut ei aliquid pecunie largiretur, ait: A r g e n t u m e t a u r u m n o n h a b e o, Act. III[10]). Simon [non tam] in hoc gloriatur, quod argentum et aurum non habeat, quam quod servet Domini mandatum, qui precepit[11]): N o l i t e p o s s i d e r e a u r u m. Hoc est dicere: Vides me Christi discipulum[12]) et a me aurum requiris?« Hec Ambrosius.

---

1) Lk 9, 3. — Oratio II apologetica, n. 69, Migne PG 35, 478, in der Übersetzung des Rufinus CSEL 46, 55.

2) Für das folgende vgl. Oratio IV, prima de pace ob monachorum reconciliationem, n. 2, Migne PG 35, 723; CSEL 46, 210—11.

3) In Lucam 9, 3, Migne PG 24, 543.

4) Folgt kleines unleserliches Wort: v i t e (?) 5) Hs: q u e.

6) 54, 23. 7) Vers. 4.

8) In Lucam, lib. VII, n. 54—55, Migne PL 15, 1800—01.

9) D o m i n i m a n d a t a in der Hs wiederholt. 10) Vers. 6.

11) Mt 10, 9.

12) Hier fügt die Hs unter teilweiser Wiederholung hinzu: e t c u m

Item Act. III [1]) dixit Petrus paralitico elemosinam petenti: Argentum et aurum non est michi. Glosa [2]): »Memor illius precepti: Nolite possidere aurum.«

Item Augustinus, De mirabilibus scripture [3]), [f. 55 va] in fine tertii libri dicit: »In excusatione elemosine, et paupertatis profressione dixit paralitico: Surge et ambula [4]), Magistri preceptum servans dicentis [5]): Nolite possidere aurum.«

Item Bernardus [6]), De colloquio Symonis et Ihesu, exponens illud verbum [7]): Nolite possidere aurum dicit: »Hec perfectio est, siquidem ubi caput reclinaret, non haberet [8]), Petro [et] Iohanni nec aurum, nec argentum erat« [9]).

Item Luc. X [10]) super illud: In eadem domo manete [11]): »Qui saccum et peram prohibuit, sumptus ex predicatione concedit, sic tamen, ut cibo et potu sint contenti.«

Item hoc patet per alios apostolos a Petro; primo de Paulo, de quo Crisostomus [12]), laude Pauli: Paulus »pecuniam non possedit, nam et ipse dicit [13]): Usque in hanc horam esurimus et sitimus.« Item Ambrosius [14]) super illud II ad Cor. [15]): Periculis latronum: »Cum in civitate eum dyabolus occidere non posset, latrones illos excitabat in via, cum nichil ferret, que latrones cuperent.« Item primo ecclesiastice hystorie, c. ultimo [16]): Post Christi ascensionem cum Agatus [17]) rex Samaritanus Thadeo [18]) apostolo preciperet eidem dari aurum et argentum, ille non accepit dicens: »Si nostra reliquimus, quommodo accipiemus aliena?« Item Iohannes ewangelista in legenda sua [19]): »Numquid non valet manus Domini, ut faciat servos divitiis affluentes? sed in hoc certamen constituit animarum, ut credant se eternas habituros divitias, qui pro eius nomine temporales opes habere noluerint.«

---

discipulus Christi aurum non habeat quam quod servet Domini mandatum qui precepit: Nolite possidere aurum. Hoc est dicere: Vides me Christi discipulum.

1) Vers. 6.

2) Ordinaria, ex Beda in hunc locum, Migne PL 92, 951.

3) Pseudo-Augustinus III 16, Migne PL 35, 2200 (mit Auslassungen).

4) Act 3, 6. 5) Mt 10, 9.

6) Gaufridus abbas, c. 8, Migne PL 184, 441.

7) Mt 10, 9 8) Vgl. Lk 9, 58 9) Vgl. Act 3, 6. 10) Vers. 7.

11) Glossa ord. in hunc locum, z. T. aus Beda, in Lucam 10, 5, Migne PL 92, 463.

12) In laudibus Pauli, hom. IV, Migne PG 50, 491; vgl. auch Migne PG 63, 839 ff.

13) 1 Kor 4, 11. 14) Ambrosiaster, in 2 Kor 11, 26, Migne PL 17, 345.

15) 11, 26. 16) Eusebius, H. E. I 13, Migne PG 20, 130.

17) Lies: Abgarus. 18) Hs: Achadeo.

19) Vgl. Metaphrastes, Migne PG 116, 698 ff.



Item in legenda Symonis et Iude [1]: Visis eorum miraculis, facultates pontificum iusse sunt conferri apostolicis. Ipsi autem nichilominus contempserunt dicentes: Non nobis licet aliquid possidere super terram, ideo nulla ratione possumus accipere aurum et argentum, aut vestes, aut domos, aut predia, aut servos, aut ancillas etc.

Item Lu. 22 [2]) super illud: Quando misi vos sine baculo etc. Glosa [3]) Bede [4]), qui perfectus est [5]), in originali dicit: »Non eadem vivendi regula persequutionis quam pacis tempore discipulos informat«: »Missis enim ad predicandum discipulis, ne quid tollerent in via precepit, ordinans [6]), ut qui ewangelium annuntiat, de ewangelio vivat. Instante vero mortis periculo, et tota illa gente pastorem simul et gregem persequente, congruam tempori regulam decrevit, pecuniam victui necessariam, donec, sopita persequutorum insania, tempus ewangelizandi reddeat, tollere permittendo« [7]).

Quod si dicas, quod istud est dictum apostolis, quia erant prelati [8]), quia ad hoc modo tenerentur tunc prelati. Item iste modus impositus est eis antequam essent prelati, antequam essent sacerdotes, scilicet in prima legatione sua, cum sacerdotes facti sunt in cena Domini. In quantum autem Iudas fuisset dyabolus, post, obtento sacerdotio, factus est dyabolus plenus.

Si dicas te hoc observare cum visitas subditos tuos, verum est, si in paupertate vestium et nuditate apostolicam sequeris regulam, si non portes, nec possideas aurum, nec argentum, si, dimissis equitaturis, corpus itineratione cum Christo affligas, si voto omni proprietati renunties et divine subeas iugum diffinitionis. Quod si ista tibi deficiunt, de apostolice vite vestigiis pudeat gloriari.

Item hoc docetur exemplo sanctorum. De sancto Isaac tertio Dyalogorum XIIII [9]): »Cum enim discipuli [humiliter] [10]) sugger[er]ent, ut pro usu monasterii possessiones, que offerebantur, acciperet, ille sollicitus sue paupertatis custos fortem sententiam [f. 55 v b] tenebat dicens: Monachus qui in terra possessionem querit, monachus non est.«

---

[1]) Vgl. Doctrina Addaei Apostoli, A A S S oct. XII, ed. 2, 458 b.

[2]) Vers. 35. [3]) Ordinaria.

[4]) In hunc locum, Migne P L 92, 601 (mit Auslassungen).

[5]) Dieses Einschiebsel ist schwer verständlich.

[6]) Hs: ordinatis [7]) Hs: permittando oder permutando.

[8]) Die durch Ubertins von Casale Gutachten 1322 (AF H III [1911] 274) berühmt gewordene Unterscheidung, daß die Apostel nicht nur als Anhänger der evangelischen Räte, sondern auch als Prälaten der Kirche zu betrachten seien, tritt schon in diesem Pariser Mendikantenstreit stark hervor. Vgl. auch Bonaventura, De perf. evang. II 2, Op. om. V 136, n. 2; Apologia pauperum, c. 7, n. 38, Op. om. VIII 284; Exp. Reg. c. 4, n. 6, Op. om. VIII 414.

[9]) Hs: XIII. Gregorius M., Migne PL 77, 245.

[10]) Ergänzt nach der Ausgabe, in der Hs ein leerer Raum.



Respondebit forte, quod hoc dicitur de possessionibus proprietariis. Contra, hoc nichil est, quia hoc non recitasset in singularem laudem monachi, ut cum hoc sit essentiale monachis carere proprio, et etiam patet ex antecedentibus et consequentibus contrarium.

Item Crisostomus super Matth.[1]: »Mens, que thesauris non subditur, sine ullis thesauris facilius et expeditius vivere potest.« Item certum est, quod perfectum est omnibus renuntiare. Sed vita hominis non potest servari sine aliquorum receptione. Ergo quanto receptio magis convenit cum abdicatione, tanto est perfectior; sed quanto quis pauca recipit, tanto magis convenit receptio cum abdicatione, ergo tanto perfectior.

Item in genere castitatis perfectio consistit in omnimoda elongatione ab illecebris, ergo perfectio paupertatis[2]) consistit in omnimoda elongatione a divitiis.

Solumodo sciendum, quod omnis religio gaudet sua prerogativa[3]):

---

[1]) Die Stelle war nicht aufzufinden. [2]) Hs: castitatis.

[3]) Schöne, unparteiische Ausführungen Pechams. Indes läuft das folgende doch darauf hinaus, den Stand der absoluten Armut als den höchsten zu bezeichnen. — Im selben Geiste schreibt später Brulefer in der schon angezogenen Quaestion De paupertate Christi et apostolorum eius, Opuscula, Paris 1500, f. 200 r: Dico, quod perfectio religionis proprie loquendo consistit in tribus votis scil. obedientie, castitatis et voluntarie paupertatis. Ad aliud dico primo, quod valde difficile est determinare cathegorice, que religio sit perfectior simpliciter alia, vel que debeat preferri alteri in omnibus, cum quelibet videatur vicissim et mutuo aliam precellere in aliquo vel aliquibus. Dico secundo, quod si cetera omnia sint paria, religio pauperum mendicantium est perfectior religione possidentium ... [f. 200 v] Ad aliud dico, quod si status Predicatorum et aliorum mendicantium non habuerint dominium et proprietatem rerum temporalium, tam mobilium quam immobilium, nec in speciali nec in communi, tunc religio Fratrum Minorum non est perfectior in paupertate statu Predicatorum et aliorum mendicantium. Dico secundo, quod si talis status Predicatorum et aliorum mendicantium habuerit dominium rerum temporalium ..., tunc status Fratrum Minorum est perfectior in paupertate statu Predicatorum et aliorum mendicantium. Ex hoc tamen non sequitur, quod sit simpliciter perfectior. — Noch schärfer wird im folgenden hervorgehoben, daß kein Stand absolute Vollkommenheit vor allen anderen Ständen beanspruchen kann: [f. 197 r] Ex his igitur patet, quod arbor evangelice perfectionis multas radices et ramos quamplurimos habet et continet in se. Et in uno statu vix vel nunquam inveniuntur seu inveniri possunt de lege communi et regulariter loquendo, cum quilibet status suam prerogativam habeat. Omnia etiam ista genera seu modi perfectionis evangelice gradus habent ... Et ideo quamvis unus status (sive comparando statum prelatorum ad statum religiosorum, sive unius religionis statum ad alterum alterius religionis) precellat ipsum in aliquibus, non tamen preferri potest in omnibus, cum quilibet status super alterum aliquid prerogative specialis obtine-[f. 197 v]at, quo sancta mater ecclesia et sponsa Christi ... decoratur vel deiformis efficitur ...

alia autem angustias laboris corporalis, alia prolixitatem vigiliarum et divine laudis, alia abstinentiam a carnibus et colloquiis humanis, ita quod omnes se habent ut excedentes et excesse, et habent asperitates differentes, manifestas et occultas, quas nemo novit, nisi qui expertus est. Non ergo sequitur, si una religio alteri preponatur in uno, quod ideo simpliciter, cum quelibet ab alia multipliciter distinguitur. Cum insuper omnis religio habeat hoc, quod renuntiat omni proprietati, in hoc tamen est religionum differentia, quod quedam recipiunt multa, quedam pauca propter Christum, quedam recipiunt cum honore, alie cum ignominia et confusione, quedam cum labore corporali, quedam cum labore spirituali, quedam appropriando sibi in [?] possessionem, quedam, ut est possibile, sine appropriatione, que omnia esse unius et equalis meriti, est impossibile, cum multum differant in facultate, difficultate et asperitate. Si enim infirmitatis est recipere, tanto quisque videtur agere fortius, quanto pauciora recipit pro se.

Item si humilitas est virtus perfecta, tanto quisque recipit perfectius, quanto humilius quantum ad hoc. Item si renuntiatio proprietatis est perfectionis, tanto ad hoc receptio, quo ad hoc, videtur perfectior, quanto a proprietate remotior; sed quia diversi modi recipiendi diversas habent conditiones laudabiles, sciendum quod carentia omnium divitiarum propriarum [non] est in diminutione[m] perfectionis, sed augmentum, quod patet sic:

Paupertas ordinatur ad octo: ad carnis macerationem, ad cupiditatis exterminationem, ad fomentum humilitatis, ad tranquilitatem cordis, superationem contracte infirmitatis, ad mansuetudinem conversationis, ad sapientie acquisitionem, ad imitationem Salvatoris in via districtionis.

Primo dico ad macerationem carnis. Ad hoc ordinatur paupertas precipue pauperum nichil habentium. Unde Gregorius in omelia de divite et Lazaro [1]) in fine: »Cum pauperes nonnulla reprehensibilia perpetrare conspicitis, nolite [despicere, nolite desperare], quia fortasse quod pravitas inquinat, caminus paupertatis purgat. De vobis sollicite pertimescite, quia nonnulla male acta [2]) prospera vita sequuta est, de illis vero [3]) sollicite pensate, quia eorum vita[m] magistra paupertas cruciat, donec ad rectitudinem perducat.« Hec Gregorius.

Item Ysaac, De contemplatione [4]): »Si res habes, semel eas disperge, si non habes, noli habere, munda tibi cellam a deliciis et superfluitatibus, quia hoc adducet te ad abstinentiam«, non post unius

---

[1]) Homiliae in Evangelia II, hom. 40, n. 6, Migne PL 76, 1307—08. Der Text unseres Zitates ist sehr verderbt.

[2]) Hs: acte. [3]) Hs: non.

[4]) Isaac Syrus, De contemptu mundi, c. 9, Migne PG 86, 819. Die Auffindung dieser Stelle verdanke ich der Güte des allzeit dienstbereiten D. Morin, O. S. B.

conscientie ...[1]) Apostoli autem in magna asperitate vixerunt. Unde Math. XI[2]): Discipuli ceperunt vellere spicas. Rabanus[3]) in originali: »Quod spicas segetum manibus constringebant, et inediam consolantur, vite austerioris est indicium, [f. 56 ra] non preparatas epulas, sed cibos simplices querentium.«

Item Crisostomus super Math. omelia 3[4]): »Cum tu admirare discipulos, qui ita erant suppressi et nullam corporalium habebant curam, sed in contemptu ponebant carnis mensam et fame expugnabantur continua et neque ita deficiebant.« Hec erat quondam vita antiquorum monachorum, unde, De Institutionibus monachorum, dicit Iohannes Cassianus[5]): »Si professionem monachi re atque opere cupiunt experiri, dispersis atque abiectis omnibus, nec ex hiis que renuntiaverant reservantes, cum apostolo glorientur in fame et siti, in frigore et nuditate.« Ambrosius, De officiis II[6]), exponens illud Luc. 6: Beati pauperes: »Nullum adminiculum prestant divitie ad vitam beatam, que evidenter Dominus demonstravit in ewangelio dicens[7]): Beati pauperes. Itaque paupertatem, famem, dolorem, que putantur mala, non solum impedimenta non esse ad vitam beatam, sed adiutorium esse evidentissime probatum est. Hec et illa, que videntur bona, divitias, satietatem, letitiam expertem doloris, detrimentum esse ad fructum beatitudinis, dominico declaratum est iudicio, cum dixit Ve[8]).«

Item ordinatur 2° ad cupiditatis extinctionem. Unde Bernardus[9]), De colloquio: »Hec non habendarum divitiarum ratio potissima est, quia sine amore aut vix aut nunquam haberi possunt.« Cum igitur inordinate amari videamus divitias communes sicut proprias, et ipse abdicari possunt perfectionis amore. Ideo Dominus apostolis ad predicandum missis omnem possessionem interdixit. Unde Ambrosius, De officiis II[10]): »Dominus ad discipulos ait[11]): Nolite possidere aurum, neque argentum, quod velut falce pullulantem in pectore humano succidit avaritiam.« Hec Ambrosius.

Hec fuit ratio paupertatis antiquorum monachorum. Unde Iohannes Cassianus, VII Institutionum libro[12]): Cupiditas »nulla questus adiectione satiatur; finis huius rabiei non divitiis, sed nuditate conquiritur«[13]).

---

[1]) Hier fehlt etwas am Text, ohne daß in der Hs eine äußere Lücke sichtbar wäre. [2]) Mt 12, 1.

[3]) In Matth. lib. IV, c. 12, Migne PL 107, 918. Hs: cum non preparatos.

[4]) Hom. 39 (al. 40), Migne PG 57, 434.

[5]) De coenob. inst. VII 16, Migne PL 49, 308.

[6]) Cap. 4—5, Migne PL 16, 114 (mit Auslassungen). [7]) Luc. 6, 20.

[8]) Lk 24, 25. [9]) Gaufridus abbas, Migne PL 184, 438.

[10]) Cap. 25, Migne PL 16, 145. [11]) Mt 10, 9.

[12]) Cap. 24, Migne PL 49, 315. [13]) Hs: conqueritur.



Item hec paupertas expedit ad perfectionem humilitatis. Unde Augustinus, De verbo Domini, c. VI[1]: »Nichil est quod sic generent divitie quommodo superbiam; omne germen habet vermen suum. Vermis divitiarum superbia« est, valde superbire est extra metas religionis aliquid desiderare.

Item, De lapsu mundi, Sermo 14[2]: »In divitiis nichil sic cavendum est quomodo superbie morbus. Qui enim non habet pecuniam, non habet amplissimas facultates, non habet, unde se extollat.« Hec Augustinus. Unde Gregorius, primo Dyalogorum[3], loquens de episcopo Bonifacio dicit: »Huius ecclesie gravis paupertas inerat, que bonis mentibus solet esse custos humilitatis, nichilque ad omne stipendium, nisi unam tantum vineam habebat.« Non ergo habebat divitias; hanc maxime fovet inde paupertas mendicitatis, quoniam summe honorificum est dare, ergo summa abdicatio honoris est excludere a se potestatem dandi et ponere se in necessitate ignominiosissime postulandi.

Item expedit valde ad tranquillitatem cordis, quod patet, quia perfectissime eximit cupiditatem, ut[4] visum est. Unde Ysaac, De perfectione contemplationis[5]: »Nichil ita facit menti tranquilitatem, sicut paupertas, que voluntarie sustinetur«; et loquitur de paupertate divitiis carente, sicut patet in toto libro suo. Unde in eodem dicit:[6] »Quousque destruit a corde suo sollicitudinem secularium preter[7] necessarium usum nature, ac dimittit Deum curare de ipsis, spiritualis[8], ebrietas in ipso non nascitur et consolationem illam non habebit, de qua erat apostolus consolatus.« Item alibi in eodem[9]: Visiones fu-[f. 56 rb]erunt »quibusdam perfecte sanctis et de hoc seculo desperatis, qui ei perfecti renuntiaverunt et post Deum nudi egressi sunt, nullum a visibilibus auxilium exspectantes.« Et Gregorius, 18 Mor.[10]: »Quid in hac vita laboriosius quam terrenis desideriis estuare? Quid quietius quam huius seculi nichil appetere?« Et Augustinus in sermone de oratione dominica[11]: »O sapientia divina, que docuit panem solum

---

[1]) Sermo 61 (olim De verbis Domini, c. 5) c. 9, n. 10, Migne PL 38, 412—13 (mit Auslassungen).

[2]) Augustinus (alias 110 de tempore) c. 1, n. 2, Migne PL 38, 112.

[3]) Cap. 9, Migne PL 77, 189. [4]) Hs: Non.

[5]) Isaac Syrus, De contemptu mundi, c. 8, Migne PG 86, 818. Ähnlich Chrysostomus, In Matth. hom. 32 (33), n. 4, Migne PG 57, 382: Nihil enim tranquillitatem animi magis parit quam a cura liberari, maxime cum hac liberati possent nullo opus habere.

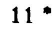
[6]) Cap. 10, Migne PG 86, 820.

[7]) Hs: propter. [8]) Hs: spiritualiter.

[9]) Cap. 8, Migne PG 86, 845 (lückenhaft).

[10]) Cap. 43, Migne PL 76, 78.

[11]) Sermones spurii, sermo 65, Migne PL 39, 1870.





petere et hodie nominare. Hoc enim dicto, et aviditas et astutia tollitur et humane vite insinuatur incertum, secundum illud [1]: Nolite solliciti esse in crastinum. Vere enim inconveniens est eum in multos annos vel in alium diem necessaria postulare, cui forte sub nocte est vita finienda.« Ideo dicitur in libro De institutionibus monachorum [2]: »Cotidianum victum non recondita pecunia, sed opere proprio conquiramus;« ad hoc sufficiat, quod Dominus apostolis illam paupertatem commendavit ad amotionem sollicitudinis huius. Iohannes, De institutione monachorum [3]: »Ideoque, inquit, non solum pecuniarum cavenda est possesio, verum etiam voluntas ipsa de animo penitus extrudenda.«

Item expedit ad superationem contracte infirmitatis et quamdam, ut est possibile, recuperationem innocentie. Unde Crisostomus in omelia 32 [4]) super Math.: »Helyas, inquit, in civitatibus et domibus ferebatur, Iohannes autem heremum continue ex ipsis fasciis habitavit. Neque tecto, neque cubili, nec aliquo horum indiguit, ut ostendat ab humanis desistere et nichil commune habere ad terram, sed ad priorem recedere nobilitatem, in qua homo erat antequam indiguisset vestimentis.«

Si dicas, quod non faciunt sic religiosi, verum est, ex quo tamen tanto ei similiores videntur, quanto paucioribus sunt contenti. Ad hoc est quoniam recipere infirmitatis est, saltem respectu Pauli, ut dicit Hugo [5] et infra patebit. Ergo quanto quis est in recipiendo pro se parcior et districtior, tanto magis supergreditur infirmitatem suam.

Unde valet ad mansuetudinem conversationis. Unde Gregorius Nazanzenus [6], Contra persecutores suos, dicit: »Facultatibus defraudabunt [7] quidem meis, facilius michi alias incident, quas [non] habeo; si autem ecclesiasticis, hoc utique est pro quo omnis pugna, pro quo omne certamen est. Aut ignoramus, quia per pecunie cupiditatem et loculorum fraudem ad proditionem proficitur Christi?«

Item ad sapientie inquisitionem. Hoc patet per factum, quia toti mundo mittunt doctrinam, quoniam omne hoc genus pauperum plus videtur in sapientia proficere. Seneca ad Lucilium [8]: »Si vacare animo vis, aut pauper sis oportet, aut pauperi similis, non potest studium salutare fieri sine frugalitatis [9] cura. Frugalitas [10] autem est

---

1) Mt 6, 34. 2) Cassian, De coenob. inst. VII 18, Migne PL 49, 312.

3) Cassian, De coenob. inst. VII 21 Migne PL 49, 313.

4) Jetzt hom. 10, n. 4, Migne PG 57, 188 (lückenhaft).

5) Von St. Victor; vgl. unten die Lösung der 8. Objektion, S. 161.

6) Oratio 26, In seipsum, n. 16, Migne PG 35, 1250, in der Übersetzung des Rufinus CSEL 46, 186.

7) Hs: defraudulenter!

8) Epistolae morales II 5 (17), Opera, ed. Fickert, I, Lipsiae 1842, 71—72.

9) Hs: fragilitatis. 10) Hs: Fragilius.

paupertas voluntaria;« idest[1]) Albumasar[2]): »Iupiter signat substantiam et hereditates, Mercurius sapientiam et intellectum.« Quoniam igitur concupiscentia substantie et divitiarum opposita est concupiscentie sapientie et intellectus, horum signorum domicilia in oppositione ponuntur. Unde antiqui patres studiosissimi, monachi erant pauperrimi, propter quod Beda dicit super illud[3]): Quum misi vos sine sacculo etc.: »In hoc datur nobis exemplum, ut non numquam causa instante quedam de nostri rigore propositi sine culpa intermittere possumus; verbi gratia, si per inhospitales[4]) regiones transimus, plura viatici causa licet portari quam domi habeamus.« Certe pauca domi habuit, qui plura secum portare potuit quam domi haberet.

Item ad Christi imitationem in via districtionis. Beatus Augustinus, De bono coniugali[5]): »Non malum est suscipere iustum in domum suam, [f. 56 v a] quia nec domum habere debet, ut, quod melius est, faciat qui ad perfectionem[6]) vult Christum sequi.« Unde II^a^ Cor. 8[7]): Propter vos[8]) egenus factus est, cum esset dives, idest in hoc consilium dedit. Augustinus in originali[9]): »Factus est egenus in tantum, ut non haberet, quod habent vulpes[10]) et in hoc consilium do superandi, ut eius paupertatem imitemini.« Hec Augustinus.

Hoc patet ex argumentis probantibus Christum in summa paupertate vixisse, ut supra dictum est; hic[11]) tantum quantum ad hoc in via discretiori et proprie Christi vite exemplum. Vixit enim de alieno cibo et loculos habuit raro et hoc pro aliis tantum. Unde Crisostomus, omelia LXXII^a^[12]): »Nutriebant eum ex extractibus discipule[13]). Qualiter autem non virgam, non peram, non es iubens[14]) ferre, marsupium ferebat inopum ad ministerium? Ut discas, quoniam valde pauperem et crucifixum oportet huius partis multam facere procurationem.« Hec Crisostomus.

Hanc ergo paupertatem Christi, Christi pauperes in camino sine divitiis imitantur. Nullam igitur religionem in omnibus preferendo[15]),

---

[1]) Hier scheinen einige Worte zu fehlen.

[2]) Der Araber Abu Ma'schar, der eine Einführung zur Astronomie schrieb, die Adelardus von Bath ins Lateinische übertrug. Vgl. Überweg-Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit, Berlin 1915, 311. — Jupiter und Mercurius sind im Text wohl falsch umgestellt.

[3]) Lk 22, 35; Beda, In Lucam, lib. VI, c. 22, Migne PL 92, 601.

[4]) Hs: inhospitalitates.

[5]) Cap. 8, n. 8, Migne PL 40, 380.

[6]) Hs: quicquid perfectum. [7]) Vers. 9. [8]) Hs: nos.

[9]) Glosse. [10]) Vgl. Mt 8, 20; Luc 9, 58. [11]) Hs: hii.

[12]) In Joh. hom. 72, n. 2, Migne PG 59, 392 (mit kleiner Lücke).

[13]) Hs: discipline.

[14]) Hs: nolens. [15]) Vgl. oben S. 152—53.



hoc consilium do religionem ingredi volentibus [1]), ut tria intelligere [pre] omnibus attendant: utilitatem ecclesie, ergo in doctrina, honestatem, in moribus videlicet, ubi secundo inveniuntur homines humiliores et mundiores, magis mundum despicientes, in penitentia recentiores. Item tertio ubi sunt persone meliores et precellentes in predictis, scientes quod sicut arbor cognoscitur in fructu [2]) et medicina ex effectu, ita etiam religio ex personis, quas producit et provehit in vita et scientia ad gloriam Redemptoris, ut dici possit in persona huius religionis illud Johannis X [3]): Si michi non vultis credere, operibus credite. Ad hoc etiam valet argumentum Prosperi [4]) de Paulino et Hylario, quo utitur pro defensione dispensatoris. Sic enim argui potest pro defensione illius nudissime paupertatis, quoniam absque dubio istius temporis litteratissimi viri, qui ad hanc paupertatem in magno numero et multis mundi partibus intraverunt et intrant, qui hoc nullatenus fecissent, si alium statum utiliorem sue saluti fore credidissent.

Ad primum dicendum, cum dicit [5]), quod utilior est sapientia cum divitiis, verum est, ubi divitie non sunt impedimentum, quia dicit Ieronimus epistola 4 [6]): Quamdiu versamur in rebus seculi et anima nostra reddituum ac possessionum [cura] devincta [7]) est, libere de eo cogitare non possumus. Sed quia difficile est hominem divitiis non deordinari, ideo est utilius per sapientie perfectionem carere divitiis, nisi in actu vel utilior est etc. extensive loquendo, quia ad plura valet, quia ad multiplicationem usuum; quod si intensive loquemur, utilior est sapientia cum paupertate, quantum est de ratione generis utriusque. Paupertas enim est magis ordinata ad meritum, cum sit res difficilis, divitie res delectabiliores et propria fomenta infirmorum, ut dicit Augustinus in tractatu Ps. 43 [8]): In Veteri Testamento multis et habundanter contulit Deus bona temporalia tamquam rudibus et ad serviendum alliciendis et paucos affligi permisit. In Novo autem Testamento econtra paucis fidelium florem mundialium rerum apponit et multis subtrahit, et affligi permittit, ut filii sint Chore, ut supra patet, ex ambitione divitie. »Nullum adminiculum prestant divitie ad vitam beatam« [9]) etc. Utilior etiam erat apostolis paupertas, quia, si divitias

---

1) Vgl. Ähnliches im Tractatus pauperis, c. 16, ad 11, Brit. soc. of franc. stud. II 78; vgl. auch oben Einleitung S. 131.

2) Vgl. Mt 12,33; Luc. 6, 44. 3) Vers. 38.

4) Pomerius, De vita contemplativa II 9, Migne P L 59, 453.

5) Es wird hier ein für alle Male auf die Nachweise der Zitate bei den Objektionen zu Anfang der Quaestion verwiesen.

6) Konnte die Stelle nicht finden.

7) So scheint sinngemäß zu lesen zu sein. Hs: denuncia.

8) Die Stelle kommt bei Aug. Enar. in Ps. 43 nicht vor.

9) S. Ambrosius; vgl. oben S. 154, Anm. 6.



habuissent, non credentur causa salutis hominum predicare, sed lucri. Item utilior est affluentia in statu infirmorum, qui paupertatem pati non possunt. Item in statu perfectorum propter alios, qui habent aliis providere infirmis, qui paupertatem pati non possunt aut nolunt, unde »expedit facultates ecclesie possidere«, XII, q. I[1]).

Amplius[2]) quamvis a principio carerent divitiis et possessionibus, statim cum instituerit episcopos cum rebus aliquibus dispensabilibus, ut dicit causa XII, q. I[3]) [f. 56 vb] ex canonibus apostolorum Dei: »Precipimus, ut in potestate sua res ecclesie episcopus habeat.« Non enim est usquequaque simile de apostolis et episcopis predicativum [?]; unde eadem[4]) super Levit. 23 c.: »Aliud est apostoli fidelis regnum suscipere, que episcopi faciunt, aliud tantum verbo docere, quid aut in fide tenendum aut in vita servandum sit, quod non nunquam a transeuntibus fieri solet, sicut a sanctis apostolis factum est, qui circueuntes orbem terrarum et fidem Christi ubique seminantes, civitatibus singulis pastores ordinabant. Quamquam ergo pastor Petrus, pastor Paulus, quia sollicitudo ecclesiarum[5]) non deerat illis, doctoris tamen in eis magis apparet proprietas, cum, quamquam sanctum ewangelium annuncient, et transeuntes de civitate in civitatem aliis, qui cum credentibus perseverent, pastoralem curam assignent.« Hec eadem.

Item istud verbum fuit directe contrarium heresi Manicheorum; precedit enim ibi: »Ne dicas, quid putas, cause est, quod priora tempora meliora fuere quam nunc sint. Stulta enim est huiusmodi interrogatio;« et sequitur: »Utilior est enim, dicunt Manichei, priora tempora fuisse bona et post Silvestrum mala[6]). Hoc est falsum, quia ecclesie dila[ta]te erant necessarie facultates, quia nisi essent divitie, pauci invenirentur hodie, qui ecclesiis deservirent, sed non sic expedire credendum facultates, ut ecclesia, quando carebat divitiis, esset imperfectior quam sit modo.« Stare igitur potest utique perfectio in diversis personis simul, secundum diversas tamen rationes, nec propter hoc intendebat Spiritus Sanctus statum apostolorum abrogare, etsi multiplicate sunt eius nutu divitie ecclesie.

Ad 2 dicendum, quod illud argumentum est a pari contra utrumque, scilicet divitias et paupertatem, nisi quod magis dicit esse periculum animarum divitiarum, quia negationem De[i][7]). Nichil ergo ad propositum.

---

[1]) Cap. 13. Aus Pomerius.

[2]) In Hs wiederholt. [3]) Cap. 24; Canones Apost. n. 41.

[4]) Canones Apostolorum oder Causa? Ich kann die folgende Stelle nicht nachweisen. Sie scheint einer ausführlichen Glosse zu Decretum Gratiani oder zu den Novellen Justinians entnommen zu sein.

[5]) Vgl. 2 Kor 11, 28.

[6]) Ein auch in den häretischen Kreisen des M. A. häufig wiederkehrender Gedanke, der auf dem Glauben der Donatio Constantini beruht.

[7]) Hier ist offenbar eine Lücke im Text.



Amplius non loquitur in persona sua, cum esset ditissimus, sed in persona hominis infirmi, quoniam pro informatione infirmorum principaliter factus est totus liber Proverbiorum, sicut Ecclesiastes pro informatione proficientium, et Cantica Canticorum pro informatione perfectorum.

Amplius loquitur contra paupertatem involuntariam, que ad furtum ordinatur per inopiam, sed verus pauper non frangitur inopia, sicut supra[1]) habitum est ex Augustino.

Ad 3, quod illud supra loquitur a pari contra divitias, et paupertatem. Amplius non loquitur de egestate quacumque, sed illa tantum, qua satiari et signari querunt. Talis enim absque dubio periculosa est, et tamen in statu religionis per censuram discipline in multis ad veram paupertatem reducitur dicente Gregorio[2]): »Eorum vitam magistra paupertas cruciat, donec ad rectitudinem perducat.«

4. Ad 4 dicendum: Huiusmodi pauperes non omnino abiciunt temporalia, sed tenent formam, que sèquitur inmediate, cum dicitur[3]): Habentes alimenta et quibus tegamur, hiis contenti simus. Hoc est de quo dicit Beda[4]) super illud Luc. VIII: Ministrabant ei de facultatibus suis: »Consuetudinis iudaice fuit, nec docebatur in culpam more gentis antique, ut mulieres de substantia sua victum atque vestitum preceptoribus ministrarent. Ministrabant autem domino de substantia sua, ut mererent eorum carnalia, cuius ille merebat spiritualia, non quia indigeret cibis Dominus creaturarum, sed ut typum ostenderet magistrorum, quod victu atque vestitu ex discipulis deberent esse contenti.« Hec Bede[5]).

Amplius licet abiciant omnino quantum ad dominium, non tamen quantum ad usum.

Ad 5 dicendum, quod glosa dicit: »necessaria retineat«, sequitur[6]): Non ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio, glosa[7]): idest »paupertas, non« hoc ideo dixit, »quin melius esset, sed pro infirmis timet«. Item loquitur pro retentione proprietaria, unde nichil ad propositum.

Ad 6 dicendum, quod ibi loquitur de inopia involuntaria, unde sequitur inmediate[8]): Et qui querit locupletari, avertit oculum suum. Amplius, pona-[f. 57 ra]mus, quod aliqui propter inopiam istam deliquerunt, quanto plures deliquerunt propter affluentiam, hoc ad sensum patet.

Ad 7 dicendum, quod terrena opulentia est res humilis, idest vilis, sed proprium fomentum superbie. Vilitas autem illa fovet humilitatem,

1) S. 148. 2) Siehe oben S. 153. 3) 1 Tim 6, 8.
4) In Luc 8, 3, Migne PL 92, 429 (lückenhaft).
5) Ergänze: verba. 6) 2 Kor 8, 13.
7) Interlinearis (lückenhaft). 8) Eccli 27, 1.



que non est illecebrosa, [non] fugienda est perfectio, unde Mor. XVI[1]): »Anima cum internis desideriis habundare ceperit, terrenis opibus incubare[2]) minime consentit;« et Gregorius exponens illud I Cor. 6[3]): Secularia negotia, si fueritis contemptibiles, qui sunt in ecclesia, illos constituite ad iudicandum, dicit[4]) »ut videlicet ipsi terrenis dispensationibus inserviant, quos dona spiritualia non exornant, ac si aperte dicat: qui penetrare intima nequeunt, saltem necessaria foris operentur« et ideo episcopi dispensatores, ista per alios debent erogare et procurare, unde et dicitur 88 d.[5]): »Episcopus nullam curam rei familiaris habere debet, sed tantum intendere lectioni et predicationi.«

Ad 8 dicendum, quod sicut Christus aliquando pro ceteris ieiunavit, aliquando comedit cum comedentibus, sicut dicitur Matth. XI[6]): Filius hominis venit manducans etc., ita Christus aliquando voluit habere loculos, aliquando - non habere; aliquando non habuit in via discretionis ambulando, tamen habuit aliquando in via condescensionis, et hoc ex eadem caritate qualiter exercetur circa contraria, ut circa habundantiam et penuriam, sed formaliter non est sibi caritas contraria. Habuit enim Dominus loculos propter duo: 1 propter condescensionem infirmorum, ostendendo quod habere loculos licet. Unde Augustinus, De opere monachorum[7]): »Dominus more misericordie sue infirmoribus compatiens, cum ei angeli possent ministrare, loculos habebat[8])«, et Hugo[9]) super Ps. 91: »Habebat Ihesus loculos conformans se imperfectis. Ihesus in numero imperfectorum inveniri voluit, ne presumerent non accipientes et confunderentur accipientes.« Imperfectos vocat omnes accipientes respectu Pauli, Christum dicit inventum in numero imperfectorum quantum ad opus operatum, non quantum ad opus operans, quia ex quali caritate habuit loculos aliquando, et aliquando eis caruit, sed quantum ad genus operis perfectius est non habere quam habere; quanto igitur quis pro se plura recipit, tanto quo ad hoc infirmior videtur, unde et Christus non habuit, aut raro habuit, cibos a loculis, sed a mulieribus, ut supra visum est. Item Augustinus super Iohannem, omelia VIII[10]): »Loculos habebat Dominus, ut doceret non esse peccatum loculos habere.« Item secundo habuit ad informationem perfectorum, ut dicit Augustinus super Iohannem, omelia LX[11]): »Habebat Dominus loculos a fidelibus

---

1) Cap. 19, Migne PL 75, 1132. 2) Hs: inculare (?)

3) Vers 4. Hs: 7. Text lückenhaft und verderbt.

4) Regula pastoralis II 7, Migne PL 77, 39. 5) Cap. 6.

6) Vers. 19. 7) Cap. 5, n. 6, Migne PL 40, 552. 8) Hs: habere.

9) Von St. Victor, Miscellanea III 64, Migne PL 177, 626 (lückenhaft).

10) Die Stelle ist a. a. O. nicht zu finden.

11) Tractatus 62, n. 5, Migne PL 35. 1803. Derselbe Text: causa XII, q. 1, c. 17. Die Stelle auch oben, Obiectio 8, S. 140.



oblata conservans et suorum necessitatibus et aliis tribuebat, tunc primum ecclesiastice pecunie forma instituta est.«

Ergo pro aliis habuit, ut doceret perfectos habere pro aliis, si haberent. Ut autem pateat, qualiter sine omni imperfectione possint haberi divitie a dispensante, sciendum quod ad hec tria requiruntur.

Primum est plena expropriatio vel proprietatis abdicatio, sicut dicit auctoritas allegata Prosperi, illa scilicet: »Sacerdos cui [1]) dispensationis cura« etc. »Illi autem infirmi sunt, qui propriis facultatibus renuntiare non possunt«, ut dicit Prosper [2]) 2 lib. c. 13 et est XII. q I, c [3]): »Illi autem qui [tam] infirmi.«

Secundo exigitur dispensationis involuntaria susceptio, ut coactus recipiat dispensationem. Unde Gregorius [4]), Pastoralis 9. c.: »Ut virtutibus pollens coactus ad regimen veniat, virtutibus vacuus nec coactus accedat.« Item idem Mor. 18 [5]): »Sancti viri nequaquam curas appetunt, sed eas sibi superpositas occulto ordine gerunt [6]) et quamvis illas; per [f. 57 rb] meliorem intentionem fugiant, tamen per subditam mentem portant.« Unde idem Gregorius fugit electus in papam in habitu mercatoris, nichilominus remitens cum sensit [7]). Augustinus flevit, ut dicit ad Valerium [8]), »periculosissimum iudicari hoc mysterium. Ex hinc erant lacrime, quas me fundere in civitate, ordinationis mee tempore, nonnulli fratres advert[er]unt.« Et nota valde quod dicit Gregorius [9]): »Quamvis per meliorem intentionem fugiant«; ergo melioris intentionis est fugere quam admittere prelationem.

Tertio exigitur sibi severa et aliis pia dispensatio. Unde Ieronimus ad Rusticum [10]): »Sanctus Exsuperius Tholose episcopus vidue Sareptane imitator, esuriens pascit alios et ore pallente ieiuniis, fame torquetur aliena, omnemque substantiam Christi visceribus erogavit; nichil illo ditius, qui carnem Christi canistro vimineo et sanguinem portabat in vitro, avaritiam proiecit de templo.« Pro tali dicit Prosper [11]): Hoc est possidendo contempnere, non sibi sed aliis possidere.

In quocumque ergo hec tria conveniunt, scilicet perfecta expro-

---

1) Hs: omni. Die Stelle oben S. 141.

2) Pomerius, De vita contemplativa II 12, Migne PL 59, 455.

3) Cap. 25. Der folgende Text in der Hs wiederholt.

4) Reg. past. I 9, Migne PL 77, 22.

5) Cap. 43, Migne PL 76, 79. 6) Ausgabe: gemunt.

7) Der Satz scheint nicht abgeschlossen. Zur Sache vgl. Vita Greg. auctore Paulo Diacono, n. 13, Migne PL 75, 47—48; Vita Greg. auctore Joanne Diacono I 44, Migne PL 75, 81.

8) Epist. 21, n. 2, Migne PL 33, 88. 9) Vgl. Anm. 5.

10) Monachum, ep. 125, n. 20, Migne PL 22, 1085.

11) Pomerius; vgl. oben S. 141, Obiectio 16.



priatio, involuntaria dispensationis receptio, tam sancta, idest parca sibi, larga aliis dispensatio, hic certe est similimus Christo.

Ad 9 patet, quia regula illa habebat duo latera, in uno regularem[1]) districtionem, in altero condescensionem. Non enim habuit, vel raro habuit, loculos pro se, sed pro aliis, quia vivebat de cibis alienis. Qui igitur in se vult conformari regule, de alienis paucis studeat vivere.

Ad 10 dicendum, quod amor rei necessarie propter quietem quantum ad hoc non impedit perfectionem, sed quia rerum habundantia parit amorem inordinatum earum, incentivum luxurie, materiam superbie et discordie. Ideo nulli tanta quies, quanta amatori voluntarie inopie. Hic enim amor solus facit dispensatori ecclesiastico quod quietem [habet]. Unde Gregorius 18 Mor.[2]): »Quid quietius quam huius seculi nichil appetere?«

Ad 11, quod paupertas non est conservatio perfectionis, sed initium eius et pars materialis; unde propter infirmitatem hominum, qui occasionaliter inficiuntur divitiis, necessaria est paupertas secundum legem communem ad perfectionem, sicut auctoritas ipsa pretendit et Ieronimus ad Demetriadem[3]): »Apostolici fastigii perfecteque virtutis est omnia vendere et pauperibus distribuere, et sic leve[m] atque expeditum cum Christo ad celestia convolare.« Alibi[4]) tamen dicit quod »aurum deponere incipientium[5]) est«, quod absque dubio verum est, quia abdicatio terrenorum est amotio impedimenti et pars materialis perfectionis, complementum autem in desiderio consistit eternorum.

Ad 12 dicendum, quod vere mirabilius et maioris perfectionis signum est hoc, sicut in medio consortio mulierum mundanarum non corrumpi[6]) quam manendo in honesto consortio clericorum. Non omne autem mirabilius est melius secundum statum, et hoc in proposito; quia loquitur de divitiis proprietariis, vel si concedamus, quod hoc sit perfectius, distinguamus de perfectione sicut de sanitate, quoniam dicitur aliquid sanum, quia effectivum sanitatis ut medicina, et aliquid sanum, quia indicativum ut urina. Sic ergo genus habere divitias proprias et non amare, perfectius est, quam non habere et non amare quantum ad signum, sed nec habere, nec amare perfectius est quantum ad statum et causam. Unde Mar. X dicit glosa[7]): »Aliud est pecuniam habere, aliud amare; multi habent et non amant, alii habent et amant, alii nec habere, nec amare se gaudent, qui tutiores sunt, qui cum apostolo dicere possunt[8]): Michi mundus crucifixus est et ego mundo.«

1) Hs: regularis. 2) Cap. 43, Migne PL 76, 78.
3) Ep. 130, n. 14, Migne PL 22, 1118.
4) Ad Lucinium, ep. 71, n. 3, Migne PL 22, 670.
5) Hs: insipientium (!).
6) Hs: corpori (!). 7) Ordinaria zu Mk 10, 23. 8) Gal 6, 14.



Ad 13 dicendum, quod sacerdoti, si habet triplicem conditionem predictam, concedo perfectionem magnam, [f. 57 v a] quod si peculium habet, si beneficium ultro accepit, si laxe vivit, non est status eius perfectionis laudabilis.

Amplius status prelationis est status perfectionis exercende, non est status perfectionis acquirende, quia primo debet esse virtutibus plenus, ut dicit Gregorius [1]), quantum officium suscipiat pastorale.

Ad 14 dicendum, quod unum sollicitum agere pro multis subditis est commune divitibus et pauperibus et longe pauciores sunt solliciti pro congregatione pauperum quam divitum; expedit tamen facultates ecclesie possidere maxime pro illis, qui nolunt vel non possunt tam rigidam penitentiam sustinere. Sed sciendum est, quod triplex est quies: Quies pure corporalis, quies animalis et sensualitatis, quies mentalis. Quies pure corporalis otium parit et multa mala dat otiositas [2]). Quies animalis et sensualitatis consistit in maceratione carnis et repressione fomitis, que proprius est effectus inopie, et contrarium proprius effectus affluentie. Eze. 16: [3]) H e c f u i t i n i q u i t a s S o d o m e [4]) s o r o r i s t u e. S u p e r b i a, s a t u r i t a s p a n i s e t h a b u n d a n t i a e t o t i u m e i u s e t f i l i a r u m e i u s. Et tertia est quies mentalis ab omnibus noxiis desideriis et implicativis negotiis, et hec est proprius effectus inopie voluntarie, quod probatur per Crisostomum super Matheum, omelia 47 [5]): »Si volueris videre animam amantis aurum, quemadmodum vestimentum a decem milibus vermium corrosum et nihil habens sanum, ita invenies perforatam undique a sollicitudinibus et erugine plenam. Sed anima inopis non est talis, inopis voluntarii, sed fulget velut si aurum, [splendet] ut margarita, florescit velut rosa. Sed nec est illic tinea, nec illic fůr, non illic sollicitudo negotiorum vite huius, sed sicut angelus ita conversatur. Non indiget servis, magis autem servos habet passiones, cogitationes, que regibus dominantur. Quid igitur paupertate hac melius est unquam? Pavimentum denique habet celum [6]), si autem pavimentum tale est, excogita tectum; sed non habet equos vel currum, quid autem ei opus hiis est, qui super nubes vehi debet et est cum Christo?« Exemplum de Juda, qui solus inter discipulos portavit loculos et solus propter pecuniam tradidit Salvatorem.

Amplius remedia sollicitudinis tria sunt pauperibus Christi: certitudo divine promissionis, experientia divine gubernationis, amor ipsius paupertatis.

Pro primo dicit Ambrosius super Lucam IX [7]): N i c h i l t u l e r i t i s etc.:

---

[1]) Vgl. oben in der Beantwortung der 8. Objektion, S. 162.

[2]) Hs: o t i o s i t a n s; vgl. Eccli 33, 29: Multam etiam malitiam docuit otiositas. [3]) Vers. 49. [4]) Hs add.: e t c.

[5]) (Al. 48) n. 4, Migne PG 58, 486 (lückenhaft). [6]) Hs: t a l i u m (!)

[7]) Vers. 3, In Lucam, lib. VI, n. 65, Migne PL 15, 1771. Vgl. oben S. 148.



»Qualis debet esse, qui ewangelizat regnum Dei, preceptis ewangelicis designatur, ut sine virga, sine pera, sine calciamento, hoc est subsidii secularis adminicula non requirens, fideique tutus putet sibi, quo minus ea requirit, magis posse subpetere.« Aliud est verbum Bede super Mar. preallegatum.

Pro secundo sufficit cotidiana experientia et exemplum apostolorum, de quibus Ieronimus ad Aggerentiam[1]). »Discipuli toto orbe peregrini non es in zona, non caligas habuere in pedibus.« Augustinus etiam, De gratia et libero arbitrio[2]): »Non solum bonas hominum voluntates in eternam dirigit vitam, verum etiam« intelligendum est »illas que conservant seculi creaturam, ita esse in Dei potestate, ut eas quo voluerit, quando voluerit, faciat inclinari, vel ad beneficia prestanda, vel ad penas ingerendas, sicut ipse iudicat«. Quia igitur sciunt pauperes Christi, secure innituntur providentie Dei.

Item pro tertio Math. VI[3]): Primum querite etc. Glosa[4]): »Quia omnia sunt filiorum, [f. 57vb] ideo hec omnia adicientur etiam [non] querentibus. Quibus si subtrahantur, ad probationem est, si dantur, ad gratiarum actionem.« Qui igitur amat paupertatem istam, certe amat iura paupertatis, sciens cum apostolo habundare et penuriam pati, ... quod[5]) fixum haberet animum ad unam partem scilicet habundantiam. Ex hoc sequitur eius deordinatio.

Amplius ponamus, quod surrepat aliquando temptatio sollicitudinis, longe est minus periculosa quam temptatio divitiarum, quia prosperitas periculosior est quam paupertas[6]) omni homini virtutis, unde Augustinus, De lapsu mundi[7]): »Divitie ille, quas putatis plenas esse deliciarum, pleniores sunt periculorum«, utique gravium et multiplicium temptationum carnis cupiditatis, elationis, sicut patet in clericis per mundum universum, quibus si non essent tot divitie, nec essent forte tot lascivie. Augustinus etiam super Ps. 53[8]): »Prosperitates sunt, magis cavende, ne ipse corrumpant animam tuam« et econtra paupertas etiam involuntaria est medicinalis, iuxta illud Gregorii supra:[9]) Bonorum »vita[m] magistra paupertas cruciat, donec ad rectitudinem perducat«; et Ysaac[10]): »Hoc enim tu dices ad abstinentiam.«

Quid autem sit periculosius vel anxietas egestatis, aut oportunitas lascivendi, quam ministrat affluentia facultatis, non mihi sed operibus credite[11]) et psalmiste dicenti[12]): Cadent a latere tuo

---

1) Ad Ageruchiam, ep. 113, n. 15, Migne PL 22, 1057 (lückenhaft).
2) Cap. 20, n. 41, Migne PL 44, 906 (lückenhaft). 3) Vers. 33.
4) Ordinaria. 5) Hier ist ein Vordersatz ausgefallen. 6) Hs: perversitas.
7) Sermo 14 (alias 110 de tempore) c. 4, n. 6, Migne PL 38, 114.
8) Hs: 15; Enarratio in Ps 53, n. 5, Migne PL 36, 624.
9) Vgl. oben S. 153. 10) Der folgende Satz ist auch rein äußerlich in der Hs. nicht abgeschlossen, da er vor dem Zeilenschluß abgebrochen.
11) Vgl. Jo 10, 38. 12) Ps 90, 7.



mille et decem milia a dextris tuis, quia pro uno facto adversitate penurie, franguntur mille oportunitate, quam affluentia subministrat. Ergo tu, qui dicis, quod hic status est imperfectior, tu ponis maculam gravem in sedem apostolicam. Primo incipere quod concedit ipsa sacra sedes, ut de omni regula possint venire ad istam et non econtrario: Inpietatem ei imponit, quia non sicut pater, sed sicut noverca exposuit pauperes maxime calamitati pro minimo fructu mercedis, blasphemas[1]) et salvationem, quam imperfectissimum merendi modum fateri cogeris apostolis commendasse, et in quorum formam sedes apostolica istos duos ordines noscitur destinasse. Unde Gregorius 9[2]): ›Cum qui recipit prophetam, nomine prophete accipere mereatur, dilectos filios Fratres Minores, qui more apostolorum serendo semina verbi Dei diversas circuierunt regiones‹ etc. Nec mireris si eos dicit missos in modum apostolorum, cum monachi dicantur successores apostolorum quoad expropriationem, sicut notatur XII. q. I[3]): ›Videntes.‹ Igitur qui sollicitudinem falso ymaginaris, quia nichil aliud novit sensus carnis, numquid imperfectiores iudicas, quia amplius cum Christo patiuntur erumpnam, quia profundius eradicant avaritiam, quia magisterium sibi hodie in rebus ecclesie reperi[un]t materiam? Numquid quia pro Christo subeunt perpetuam ignominiam? Numquid quia pro Christo in modum servorum aut Lazari[4]) comedent stipem alienam? Numquid ideo imperfectiores sunt, quia possessionum fugiunt titulum, nullum habentes rerum usum securum, quia, ut dicit Augustinus, tanta est vite mortalis infirmitas, nisi superbiam possit aggravare securitas.

Amplius apostolus Tim. II[0][5]): **Si sustinemus et congregabimus**, ergo quando plus patimur tanto etc. Ieronimus etiam dicit[6]): Miserie delitiis commutantur; in vestro arbitrio vel Lazarum sequi vel divitem.‹

Ad 15 dicendum quod, mendicus typus est magne ignominie vel humilitatis, unde Luc. XVI[7]) dicitur: **Mendicare erubesco**, et actus [f. 58 r a] mendicitatis, quia humiliationis est, maxime quando magis frequentatur a mendicitate ex humilitate, tanto magis humiliat mendicantem, et si amator est paupertatis mendicat, sine omni distractiva sollicitudine, cum ei datur gratias agens, cum non datur se ad patientiam exercens. Non enim omnis exterior occupatio distrahit animum a perfectione, sicut patet in hiis religiosis, qui manibus laborant.

---

[1]) Hs: **blasphemias**. Anstatt des folg. **salvationem, quam**, wohl richtiger: **Salvatorem, quem**. [2]) 12. Juni 1234, BF I 127.

[3]) Cap. 16. Im Text ist die Rede von den Bischöfen qui locum tenent Apostolorum. Dazu die Glosse: Episcopi tenent locum apostolorum ut hic, scilicet quo ad dignitatem, monachi quo ad renunciationem propriorum et communem vitam, XVI. questio 1 ex auctoritate, omnis sacerdos quo ad sacramentorum dispensationem XI, q. III absit, XXI di. in novo LXVIII di. quorum vices.

[4]) Vgl. Lk 16, 20. [5]) 2 Tim 2, 12. Hs: **Thes**.

[6]) Ad Pamachium, ep. 48, n. 21, Migne PL 22, 511. [7]) Vers. 3.



Ad 16 dicendum, quod illud non est in certum ad propositum. Ratio enim omnium illorum iurium allegatorum[1]) XII. q. I., prima paragrapho. Hiis omnibus claret, quod clericis nullo modo licet habere proprium[2]), quod si habent clerici, non erunt superperfecti. Igitur ibi docetur dispensatio communium pro hiis, qui propriis renuntiaverunt, nec inopiam pati possunt aut volunt, non excluditur quin alii districtius ambulando possunt utroque genere possessionum carere. Quod si possessionum multiplicatio adderet perfectionem, tunc ecclesia fuisset imperfecta, quando habuit pauca et sola mobilia, quod est falsum; immo quamvis sit necessarium pro tempore, ut ecclesia habeat immobilia et per consequens pro exigentia temporis perfectioni non repugnans, salvis tribus conditionibus predictis in dispensationibus[3]), perfectione necessitatis: tamen habere sola mobilia et pauca, perfectionis est magis ex genere quam habere multa et immobilia. Unde Augustinus, De doctrina christiana 3⁰ lib.[4]): Ecclesie Iudeorum »tam capaces extiterunt Spiritus Sancti, ut omnia sua venderent eorumque preci[um][5]) indigentibus distribuendum ante pedes apostolorum ponerent[6]) seque totos dedicarent Deo. Non enim ullas gentium et ecclesias[7]) hoc fecisse scriptum est«. Hoc dicit ad laudem illarum ecclesiarum. Perfectius est ergo ex genere et horribilius carni et sanguini, quam aliud expediat modo pro tempore. Exemplum de Paulino et Hylario, dico quod cum omni perfectione potuerunt dispensare, recipere, cum tribus conditionibus predictis.

Ad 17 dicendum, quod illo verbo excluditur proprietas, nec precipitur divitiarum necessitas. Unde Iohannes[8]), De institutione monachorum: »Cotidianum victum non recondita pecunia, sed proprio opere conquiramus;« et de sanctis in Ierusalem dicit[9]): »Universas simul abicientes substantias se maluerunt labore proprio vel collatione gentium sustentari.« Quod si dicas non [est] laborare, ad hoc ita respondebitur:

Amplius, communio potest esse quantum ad dominium vel quantum ad usum. Quantum ad dominium est in ecclesiis ditatis divitiis, unde 16[10]), q. 3[11]): Inter memoratos: »Ecclesie, cuius est ius retentionis, sit eternum dominium.« Quantum ad usum, est inter pauperes, qui cum Christo utuntur pane alieno.

---

[1]) Hs: allegatarum. [2]) Gratianus zu causa XII, quaestio 1: Clericos nihil possidere, multis auctoritatibus iubetur.

[3]) Sinngemäß (und vielleicht auch paläographisch möglich) wäre dispensatoribus zu lesen. Vgl. die drei Bedingungen oben in der Entkräftigung der 8. Objektion, S. 163.

[4]) Cap. 6, n. 10, Migne PL 34, 69 (lückenhaft).

[5]) So zu ergänzen. In der Hs folgt ein sinnstörendes non.

[6]) Vgl. Act 4, 34. [7]) Hs: causas.

[8]) Cassianus, De coenob. inst. VII 18, Migne PL 49, 312. Vgl. oben S. 156.

[9]) A. a. O. VII 17, Migne PL 49, 309. [10]) Hs: 15. [11]) Cap. 6.



Ad 18 de perfectione clericorum, dicendum, quod illa perfectio quanta sit, patet per effectum, tamen quantumcumque sit, minor est quam religiosorum. Unde 19, q. I[1]) ex concilio tholetano: »[Clerici qui monachorum] propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos ab episcopis in monasteriis largiri oportet ingressus;« et Urbanus papa q. II[2]): Due sunt leges: »Quisquis hoc spiritu ducitur, etiam suo contradicente episcopo, eat[3]) liber nostra auctoritate.« Heresis est ergo equare statum clerici secularis religiosorum statui.

Ad 19 dicendum, quod in virtute non semper querendum est medium, sed materiam, maxime cum a caritate imperatur, sicut patet in castitate, sed consistit circa medium quantum ad alias circumstantias; penes materiam aut[em] consistit[4]) virtus circa medium quantum ad statum infirmorum.

Ad 20 dicendum, quod tales non temptant Deum, sed maxime confugiunt ad humanum aux-[f. 58 rb]ilium, cum mendicare sit ad misericordiam vivere, ut dicit Augustinus super Ps.[5]). Item Beda super Luc. V[6]), ubi agit de Levi, dicit quod »nullum vite respectum vel cogitationem reservavit, dominicorum talentorum fidelis dispensator esse meruit«; et Gregorius super Ezechyelem, 8 omelia[7]) loquens de diversis perfectionibus dicit: Alius ea que possidet apud semetipsum decrevit indigentibus cuncta tribuere, nil sibimet reservare, vitam suam soli gubernationi superne committere; certificatur enim divina promissione Math. VI[8]): Primum querite regnum Dei etc. Ambrosius hec exponens: »Nec in reliquum ostendit gratiam defuturam, si modo qui desiderant, terrena non querant. Indecorum quippe est homines curare de cibo illo, qui militant règno.« Hec Ambrosius et supra[9]): »Fidei tutus« etc.

Ad 21 de naturali instinctu, dico per interemptionem, quia potest sibi omni tempore inter christianos per se vel per fratres suos providere sine divitiis, sicut patet per cotidianum experimentum, nec est simile de animalibus, que modis nature non excedunt, nec unum providet alii sicut homo homini. Aliter est in hominibus, qui ministrant spiritualia, ut recipiant carnalia.

Ad 22 dicendum, quod talis licet non habeat facultatem possessorie, habet tamen caritatis ordine et pia presumptione et quodammodo iure divino, quo dignus est operarius cibo suo[10]). Unde Augusti-

1) Cap. unicum. 2) XIX. q. 2, c. 2. 3) Hs: erat. 4) Hs: constituit.

5) Anstatt der Psalmennummer hat die Hs hier eine Lücke.

6) Vers. 27 ss., Migne PL 92, 389 (mit Lücke).

7) Hom. 7 n. 15, Migne PL 76, 847 (nicht wörtlich).

8) Vers. 33. Die folgende Stelle aus Ambrosius konnte nicht nachgewiesen werden.

9) Vgl. oben S. 148; 164—65. In der Ausgabe anstatt tutus: deditus.

10) Mt 10, 10.



num, De opere monachorum[1]): »Si ewangeliste sunt, habent potestatem vivendi de ewangelio, si ministri altaris, si dipensatores sacramentorum, bene sibi istam non arrogant[2]) aliquid, sed vendicant potestatem, si saltem aliud habebant in seculo, quo facile sustentarentur, sine opificio habeant vitam ad Deum, quod conversi indigentibus dispertiti sunt«, quasi »omnium[3]) christianorum una res puplica[4]). Et ideo quisque christianus necessaria ubi[libet] erogaverit, ubiquumque etiam quod ipse, quod sibi necessarium est, accipit, de Christo accipit«.

Ad 23 dicendum, quod hoc est falsum, si modicis velit esse contentus, quia sufficit ei panis unus pro die, unde apostoli dimiserunt dispensationem sicut impeditivam verbi: Act. VI.[5]), sed nunquam paupertatem. Unde Ieronimus[6]): »Apostoli toto orbe peregrini« etc.

Ad 24 dicendum, quod vitam non habentium vel quasi nichil habentium instituit sanctus Marcus[7]) in Anthyochia et hanc vitam monachi egerunt per sexcentos annos, quibus possessiones magne non erant necessarie, quia luxuria erat eis comedere aliquid coctum, ut dicit Ieronimus ad Eustochium[8]). »Quid, inquit, loquar de vini potu cum languentes monachi aqua frigida vix utantur et coctum aliquid comedisse luxurie sit« et incendium; et in eodem dicit[9]): Hortor »sponsam Christi vinum fugere pro veneno«. Unde 7 De institutione monachorum[10]): »Cotidianum victum non recondita pecunia, sed opere proprio conquiramus,« et duravit hec districtio in multis usque ad tempora beati Benedicti et post illa[11]) in quibusdam. Unde Beda, [qui] monachus erat, dicit supra super illud Luc.[12]). Quando misi etc. »De huiusmodi vita hoc nobis datur exemplum« etc. Ieronimus ad Rusticum[13]): »Tu si esse monachus vis, habeto curam non rei familiaris, cui renuntiando hoc esse cepisti, sed anime tue;« et ita »vivebat[14]) Iohannes in heremo et oculis desiderantibus Christum nil aliud aspicere dignabitur, vestis aspera, zona pellicea, cibus locuste melque silvestre, omnia virtuti et continentie apparata, filii prophetarum, quos monachos legimus in veteri testamento, edificabant sibi[15]) casulas iuxta fluenta Iordanis, et turbis urbium derelictis, polenta et herbis agrestibus victitabant«; et hanc vitam imitati sunt patres antiqui monachorum. Unde Ieronimus ad Paulinum[16]): »Habet unumquodque

---

1) Cap. 21, n. 24—25, Migne PL 40, 567—68 (lückenhaft).
2) Hs: abrogant.
3) A. a. O. Cap. 25, n. 33, Migne PL 40, 573. Der Text sehr verderbt.
4) So die Hs. 5) Vers. 1 ff. 6) Vgl. oben, S. 165.
7) Vgl. Eusebius, Hist. eccl. II 16—17, Migne PG 20, 174.
8) Ep. 22, n. 7, Migne PL 22, 398. 9) A. a. O. n. 8, col. 399.
10) Cassian, VII 18, Migne PL 49, 312. Vgl. oben, S. 156; 167.
11) Hs: ita. 12) 22, 35. 13) Monachum, ep. 125, n. 7, Migne PL 22, 1075.
14) A. a. O. 1076. 15) So Ausgabe. Hs: fieri.
16) Ep. 58, n. 5, Migne PL 22, 583 (lückenhaft).



propositum [f. 58 v a] principes suos. Romani duces imitentur Camillos, Fabricios, Regulos[1]), Scipiones; philosophi proponant hic Pitagoram, Socratem, Platonem, Aristotelem, poete emulentur Homerum, Virgilium, Menandrum« etc. »Episcopi et presbiteri habeant exemplum apostolos et apostolicos viros. Nos autem habeamus propositi nostri Paulum, Iulianum, Hylarium et Macharium.« Beatus autem Benedictus fuerat in tempore illo. Aliqui tamen divitiis, de quibus dicit ad Elyodorum[2]): de quibusdam[3]), inquam, qui divitiis abutentibus, inquid, »ditiores[4]) monachi, quam fuerant seculares, possideant opes sub Christo paupere, quas sub locuplete dyabolo non habuerant, et suspirat eos ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos«; et talibus dicit Dominus Ioh. VI[5]): Queritis me, non quia vidistis signa, sed quia manducastis ex panibus et saturati estis.

Item si fateris revelatum esse beato Benedicto in informatione morum, alterius saperet Augustinus[6]), quare non idem fateris esse possibile de Dominico et Francisco? Necessaria est enim modo hec vita, quia data est dispensatio in occasione carnis, unde sicut in principio erat necessaria ecclesie propagande egestas, ita modo reparande in membris in multis suis partibus, maxime ad edificationem simplicium, suis partici[pi]bus maxime ad edificationis subsidium.

Ad 25 dicendum, quod Ieronimus hoc implevit multum excellenter dicendo[7]) quod aut habuit communia, certe debet quod valde pauca, sicut patet in modo vivendi, quem tenebat. Unde in quadam epistola dicebat[8]): »In actagenem[9]) ructas et de comesto acipensere[10]) gloriaris, ego faba ventrem repleo, tu tuo bono crassus sis, me macies deleant et pallor.« Verum quidem est, quod illa nuditas diversos habet gradus, omnes tamen conveniunt in predictis 8 conditionibus.

Item ecclesiastice hystorie 2 lib. ca. 18[11]) dicitur: Inter sanctos egyptios, quos Marcus ewangelista instituit »vinum nemo nec gustu contingit, nec quamlibet carnem, tantum aqua est eis poculum et panis cum sale et ysopo cibus«. Quid igitur isti habebant, taliter vivebant.

Ad obiectum de exitu de ordine cardinalium, dico quod ipsi ad hanc paupertatem[12]) non tenentur et sunt in statu perfectissimo

---

1) Hs: falcetritos regulas (!!).

2) Hieronymus, ep. 60, n. 11, Migne PL 22, 596.

3) In der Hs. wiederholt. 4) Hs: doctores. 5) Vers. 26.

6) Der Text scheint verderbt, vielleicht wäre zu lesen: ut aliter saperet quam Augustinus.

7) Hs: dicenti.

8) Ad Asellam, ep. 45, n. 5, Migne PL 22, 482 (lückenhaft).

9) Hs: octaginem.

10) Hs: accipens ere. 11) Cap. 17, Migne PG 20, 183 (aus Philo).

12) Hs add: ipsi.



perfectionis exercende, non acquirende. De pastore etc. concedo sub tribus conditionibus supradictis.

Ad 27[1]) dicendum, quod regulam sub sanctis apostolis constitutam vocat illud, quod dicit de multitudine credentium Act. 4[2]): Multitudinis credentium etc. Quod de turba dicitur fidelium, sicut dicit glosa[3]): Illius verbi virtute magna ubi Deus »distinguit ordinem doctorum et auditorum. Nam multitudo credentium rebus spretis copula caritatis invicem iungebantur. Illi vero virtute fulgentes misteria Christi pandebant«. Regula enim Augustini parum habet penitentie et rigoris, sicut intuenti patet, unde sancti viri, qui ea utuntur, superadditis duris constitutionibus, eam profitentur[4]). Cuius imperfectioni attestatur, quod in tot status per diversa statuta trahitur. Sic enim in naturalibus rebus genus pro sua imperfectione susceptibile est utriusque differentie, ut omnis forme specifice, sed forma specifica nullius alterius forme substantie [?].

Ad 28 iam patet, quia episcopi ad illud non tenentur; hi succedunt enim in auctoritate non in vite austeritate, sicut notatur XII, q. I[5]) ubi notatur, quod aliter apostolis succedunt episcopi, aliter monachi, aliter sacerdotes curati, quia in re faciliori, scilicet discipline sacramentorum.

Ad 29 responsio est per simile de prelatis, quos Deus instituit et cum indigent iure humano, ne se ingerant prelationi et ut contra humanas se possint [f. 58 vb] intueri iniurias, infra in proposito.

Ad 30 patet, quia in religione duo sunt: abdicatio et necessariorum receptio. De primo dicit Ieronimus[6]): »Nemo perfectius erogavit, quam qui sibi nichil retinuit.« In hoc ergo perfectior est omnis religiosus quocumque seculari secundum quod huiusmodi. In receptione autem est differentia; quod si recipere est imperfectionis, ergo magis[7]), quanto igitur aliquis pro se recipit maiores divitias, tanto est imperfectior. Item Ambrosius, De officiis II[8]): »Pauper etsi non habeat unde reddat pecuniam, referat gratiam, in quo certum plus reddit quam accepit.«

Amplius Christus recepit, apostoli receperunt, unde Augustinus super Ps.[9]): Munera [non] solum pecunia, non solum aurum et argentum,

---

[1]) Die Lösung der 26. Objektion fehlt in der Hs. [2]) Vers. 32.

[3]) Ordinaria aus Beda zu Act 4, 33, Migne PL 92, 954. Hs: im folgenden für magna: maligna, für doctorum: doctorem.

[4]) Offenbare Anspielung auf die Dominikaner, deren Generalstatuten aus den Jahren 1228 und 1254—56, herausgegeben von Denifle, ALKG I, 165 ff.; V 530 ff. [5]) Vgl. oben die Lösung der 14. Objektion, S. 166.

[6]) Die Stelle war nicht aufzufinden.

[7]) ergo magis in der Hs wiederholt; es scheint in der Satzkonstruktion etwas zu fehlen.

[8]) Cap. 25, Migne PL 16, 145. [9]) Ich konnte die Stelle nicht auffinden.



non solum exennia, neque sumptus omnes qui accipiuntur ab ecclesia, quia dico: Petrus accepit, Dominus accepit loculos, habuit ea, que mittebantur, Iudas auferebat, ergo licet ex genere operis beatius sit dare quam accipere, tamen ex circumstantia beatius est recipere, in hiis, qui recipiunt ex propria humilitate, servato modo paupertatis, unde Ieronimus in epistola 19 [1]): »Exstructis a te monasteriis, multus a te sanctorum numerus sustentatur, sed melius faceres, si ipse inter sanctos sanctus viveres.«

Ad 31 dicendum, quod illud non potest intelligi de quacumque petitione, sed [de] illa, que est inhonesta, vel quia superflue rei, vel quia omnino indebite. Quoniam ergo petitur ius suum vel necessarium suum, non habet hic veritatem, quia pro illo nullus sapiens quamquam reputat ruborem, vel qualis est petitio pauperum predicantium [2]). Unde Beda super Marc. [3]). »Posuit virgam, ostendens a fidelibus omnia deberi nulla superflua requirentibus;« debentur quidem iure divino omnibus predicantibus, iure humano cum potestate exigendi solis prelatis, qui proprie propter hoc dicuntur portare virgam.

Ad 32 dicendum, quod Augustinus, ut supra [4]) patuit, excipit 4 genera personarum. Preterea quid vocat Augustinus vivere de ewangelio, si dicit vivere de ewangelio vivere de elemosinis pro Christo datis? Ergo non licet monachis vivere de possessionibus suis, immo illis non obstantibus, tenentur vivere de labore suo; qui [5]) non tenentur vivere de labore suo, habent elemosinas pingues et crassas possessiones. Non tenentur, inquam, plus quam canonici sui, quos ipse [6]) instituit; sed si ipsi possunt vivere de elemosina pingui, cur non et alii de elemosina tenui? nisi forte liceat accipere multa et magna et non liceat recipere pauca et parva [7]). Quod si vivere de ewangelio vocat Augustinus vivere cum exactione potestativa, si prelati possunt vivere de ewangelio, non sic vivunt Christi pauperes?

Amplius dicere religiosos, predicationi intendentes, teneri ad laborem manualem, est erroneum et a sede apostolica reprobatum in hunc modum ab Alexandro papa in illa decretali [8]): »Non sine multa

---

[1]) Ad Julianum, ep. 118, n. 5, Migne PL 22, 965 (lückenhaft und zum Teil umgestellt).

[2]) Der Satz ist nicht recht verständlich; vielleicht fehlen einige Worte.

[3]) 6, 8, Migne PL 92, 187. Vgl. oben S. 148.

[4]) Vgl. oben ad 22, S. 168—69.

[5]) D. i. wohl die Kleriker. Vgl. auch Thomas, Contra imp. relig. c. 6, ed. Soldati I 130. [6]) Das heißt der hl. Augustin.

[7]) Ähnlich Bonaventura, De perfectione evangelica, quaest. II, art. II, Op. om. V 139, n. 35; vgl. S. 142 a, und Pecham selbst, Tractatus pauperis, c. 9, Brit. soc. of franc. stud. II 26.

[8]) Alexander IV, 19. Okt. 1256, BF I 156; Denifle, Chart. U. P. I, n. 290, S. 335.



cordis amaritudine,« ubi dicit: »Cum ab ipsorum fratribus et doctoribus sacre doctrine lumen diffundatur ubique per orbem; Christi ewangelium ardenter et efficaciter predicetur, ac recta et sana consilia et exempla salutaria prebeantur. Cum ita dicti fratres sacre scripture ac verbi Dei studio et animarum profectibus, nec non divinis officiis et orationibus instanter et incessanter intendant, nequaquam marcentes otio, sed opere se optimo et potissimo exercentes, cum sapientia opus existat maximum, nec sint plures qui operantur exterius quam qui studium cognoscende divinitatis exercent. Unde et Dominus, ministrante et operante Martha, Marie auditivam attentionem et studium circa verbum ipsius precipue commendavit; ex quo liquido patet, fratres ipsos ad operandum suis manibus non teneri, quia immo si, hiis intermissis, laborarent manibus, potiora ac meliora in minora et minus utilia [f. 59 ra] opera non sine animarum dispendio commutarent« etc. Contrarium autem affirmantium pena est excommunicatio et privatio beneficiorum optentorum et optinendorum.

Ad 33 dicendum, quod idem Prosper dicit, ut supradictum est[1]), quod »clerici, quos voluntas ac nativitas pauperes fecit, possint cum perfectione« de rebus ecclesie vivere, et quero quare ipsi potius absolvuntur a labore, si possunt laborare, quam pauperes Christi, qui magis serviunt ecclesie? Oportet igitur intelligere verbum Prosperi de illis, qui non serviunt ecclesie in officio predicationis et doctrine, aliter esset contrarium sedi apostolice, que iussit[2]) hos ordines in mendicitate esse; contrarium Paulo, qui sciens ubique esse pauperes, fecit tamen in ecclesiis gentium collectas pro hiis sanctis, qui sua reliquerant Ierosolime.

Amplius oportet ab illa regula illos excludere, qui in tribus casibus possunt vivere de ewangelio, ut supra[3]) habitum est ex Augustino, De opere monachorum.

Amplius oportet intelligere hoc de illis, qui hoc recipiunt in preiudicium pauperum, quod non faciunt illi, qui presunt ecclesiis possessiones habentibus, viventes cedunt magnis, modicis contenti, pro quibus alii in maioribus elemosinis collocantur, quibus alii succedunt.

Amplius habundat cellarium Christi, minuant clerici pompas, sint contenti, ut dicit capitulum[4]), vili; suppellectilem vero habeant, ut dicit Ieronimus[5]), »aurum nec argentum et variam suppellectilem« et cellarium Christi omnibus habundabit.

Ad 34 dicitur, quod illud verbum dicitur in laudem beati Benedicti, qui optime reperit modum religionis sue per mundum propa-

---

[1]) Vgl. oben, Obiectio 18, S. 142. [2]) Hs: misit.

[3]) Vgl. oben, S. 268—69. [4]) Scheint dem CJ Can. entnommen.

[5]) Ad Nepotianum, ep. 52, n. 5, Migne PL 22, 531; dasselbe XII, q. 1, c. 5: Clericus. Der Text hier sehr verderbt.



gandi, que parum ante fuerat dila[ta]ta, sed absque dubio communiter sanctiorem vitam agebant sancti illi ante, quos posuit supra Ieronimus in exemplum, Hylarion et alii.

Amplius tempore beati Benedicti nondum emicuerat sanctus Dominicus in morte sua inhibens suis fratribus receptionem possessionum; nondum apparuerat signifer Christi Franciscus stigmatibus monstrans Christum mundo, quasi mortuum a corde, quem[1]) Dominus spiritu prophetico et miraculorum et morum maxime sanctitate clarissime decoravit.

Ad 35[2]) vilissimum argumentum dico, quod communibus utimur quantum ad usum, sed quantum ad dominium, cum recipimus a proprietariis, comedimus eorum propria erogata, cum a clericis, comedimus eorum communia, sicut servi eorum comedunt eorum cibaria, et Christus, ut dictum est, cibos comedit aliorum.

[36] Ad quesitum de ordine consiliorum ad precepta[3]) quantum dico, quod rectissima mandatorum observantia incipit a consiliis, quod probo non tantum exemplo Domini Salvatoris, sed etiam exemplo sensibili in hunc modum: Ponamus aliquem parvum septennem religionem Spiritu Sancto instigante privata lege sponte suscipere, vel oblatum a patre ad eam venire, tandem adholescentem profecit perseverare; ponamus et secundum quod adholescat in seculo, innocentiam servet, sed tandem restrictius et perfectias vivat, ad religionem veniat, profiteatur et perseveret; ponamus et tertium, qui adholescat in seculo et cadat, tandem peniteat, ad religionem veniat, profiteatur et perseverat, quero, quis istorum melius facit? certum est, quod primus, quia tertius non bene facit, nisi in quantum communicat cum secundo, secundus etiam perfecte facit in quantum communicat cum primo rectissimo. Igitur ordine incipitur a consiliis observantia mandatorum ab omnibus religiosis.

Item ponamus duos, quorum unus a pueritia religionem intret, profiteatur et perseveret, tandem in episcopum assumatur, alius in seculo innocentiam custodiens, in seculo permanens, tandem in episcopum assumatur, certum est, quod primus istorum perfectior est secundum statum. Per omnem ergo modum ordinatissima obser-[f. 59 rb] vantia mandatorum incipit a consiliis.

Amplius hoc probatur sic: Si experientia observantie mandatorum necessario est preambula[4]) ad religionis ingressum, erravit

---

[1]) Hs anstatt quem: quantum; vgl. über die angeführten Beispiele Bonaventura, De perfectione evangelica II 2, n. 20; 22; 23; Op. om. V 138 b.

[2]) Hs: 34.

[3]) Für das folgende vgl. meine Arbeit De pueris oblatis in Ordine Minorum, AFH VIII (1915), 389—447.

[4]) Hs: perambula.



ergo sanctus Benedictus, qui fecit in regula sua speciale capitulum de receptione puerorum [1]).

Amplius si necessario precedit experientia observantie mandatorum, quero aut propter illos, qui inveniunt se in seculo, ut ipsi dicunt, sed falso, mandata observare non posse, aut propter illos, qui sentiunt se in seculo mandata observare posse. Si primo modo, ergo cum secundum ratiocinationem errantium non debeat subire difficilia, qui facilia servare non potest, tales, qui dicunt se in seculo a peccatis abstinere non posse, nunquam deberent sibi maius onus assumere, sed semper in seculo remanere. Si secundo modo, ergo soli illi debent ad religionem venire, qui in seculo possunt sine peccato vivere [2]), et quanto magis possunt Christo [3]) sine peccato vivere, tanto citius debent ad religionem venire et soli mali in seculo remanere. Ad claustrum vero venire debent soli boni, quod est falsum, cum claustrum sit medicina peccatorum.

Item consilia tollunt impedimenta servandi precepta. Ideo enim servatur virginitas, ut fugiatur coruptio carnis. Ideo servatur paupertas, ut eradicetur cupiditas. Ideo eligitur humilitas obedientie consiliarie, ut superbia confundatur. Cum igitur rectissimo ordine observantia consiliorum preambula est ad observantiam mandatorum, nisi forte dixeris, quod prius sit nubendum et postea cogitandum de carnis incorruptione, et quod primo debeat esse involutio et inveteratio negotiorum secularium et demum vinum novum uteribus veteribus infundatur.

Amplius causa simpliciter precedit effectum; observantia consiliorum causa est observantie facilis preceptorum, in quibusdam autem quantum ad esse, sicut in hiis, qui dicunt se in seculo a peccato mortali continere non posse, in quibusdam quantum ad perfectionem esse, sicut in hiis, qui bene viventes in seculo, veniunt ad claustrum, melius et tutius innocentiam custodire, nec sunt plures rationes veniendi ad claustrum nisi in pueris ante omnem experientiam. Ergo observantia consiliorum precedit observantiam preceptorum, in hiis quantum [ad esse] et in aliis quantum ad perfectionem esse rectissimo ordine, nec hoc dico, quin sine consiliis possint servari mandata, sed hoc potius concedo in hunc modum:

Dieta febricitantibus est necessaria, et tamen quidam ex virtute, nec contra artem medicine curantur et prevalent contra morbum; alii qui diversis premuntur languoribus, puta qui sunt febricitantes et calculosi graviter, non possunt pati rigorem diete et ideo numquam curantur [4]) perfecte; tertii sunt qui sequuntur artem et curantur

[1]) Cap. 59, Holstenius, Codex Regularum, ed. Brockie I, Augustae Vindelicorum 1759, 132.

[2]) Hs: venare. [3]) Hs: Christi. [4]) Hs: terminantur.



integre et rectissime. Sic est in via morum. Consilia enim, quid sunt nisi dieta, qua virginitas[1]) abstinet a deliciis, paupertas a divitiis, humilitas ab excellentiis? Quidam igitur tante sunt virtutis, ut sine hac consiliorum dieta virtutis obtineant complementum, sicut Abraham, Iob et David, sicut de Iob supra[2]) dixit Augustinus, De moribus ecclesie, quo animo, si esse possent nostri temporis homines, non magno opere in Novo Testamento ab istorum possessione prohib[er]emur[3]), ut perfecti esse possemus. Alii sunt secundo generi infirmantium similes, ita infirmi, sicut dicit capitulum Prosperi[4]), quod suis »renuntiare non possunt«, et isti numquam perfecte sanantur donec ista[5]) in eis infirmitas sanetur. Tertii sunt qui dietam consiliorum[6]) perfecte suscipiunt et perfecte sanantur. Sed consiliorum dieta in quibusdam est medicina preservativa a morbo, sicut in pueris primi casus, in quibusdam conservativa, sicut in pueris secundi casus predicti, in aliis etiam reparativa, sicut in lapsis tertii casus, et in quolibet eorum medicina rectissimo ordine debet precedere suum effectum. Hoc est ergo quod intelligo de predicto.

---

1) Hs: virginibus. 2) S. 141, Objectio 11. 3) Hs: perhibemur.
4) Vgl. oben, ad 8, S. 162. 5) Hs: in ista. 6) Hs: conciliorum.

Die skotistische Literatur des 20. Jahrhunderts.

Von P. Parthenius Minges O. F. M.

(Fortsetzung und Schluß aus Heft 1, 1917.)

VI. Darstellungen einzelner philosophischen Lehren des Skotus.

1. La théorie de l'induction. Duns Scot précurseur de Bacon. Von Fr. Raymond O. M. C. In: Études Franciscaines XXI 1909, S. 113—126, 270—279.

Der Verfasser weist hin auf die große Bedeutung der Induktion, namentlich für die Naturwissenschaften. Aus verschiedenen Stellen des Skotus, auch aus solchen Schriften, welche weniger zitiert werden, zeigt er, was derselbe von ihr hält, wie hoch er sie schätzt.

2. Der angebliche exzessive Realismus des Duns Skotus. Von P. Parthenius Minges. In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Dr. Clemens Baeumker, Georg Frhr. v. Hertling, Dr. Matthias Baumgartner, VII. Bd., Heft 1, Münster 1908, S. X u. 108.

Die Abhandlung ist namentlich gegen Stöckl gerichtet, aber auch gegen andere, wie Hauréau, Bayle, Willmann. Das erste Kapitel erörtert die Lehre des Skotus von der materia prima in ihrem Verhältnis zu den Universalien. Das zweite dessen Lehre über die Formalitäten in ihrem Verhältnis zu den Universalien. Das dritte des Skotus Lehre von den Universalien an sich.

3. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Skotus. Von Dr. Martin Heidegger, Privatdozent an der Universität Freiburg i. Br., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1916, S. 245.

Der Verfasser ist kein Neuscholastiker, sondern, wie sich aus dieser seiner Habilitationsschrift ergibt, ein Anhänger der modernen deutschen Philosophie. Es ist aber mit Anerkennung hervorzuheben, daß er der Scholastik und speziell Skotus wohlwollend gegenübersteht. Nach dem Titel durfte man erwarten, daß er eine eingehende und erschöpfende Darstellung der dem Thema entsprechenden Lehren unseres Scholastikers bietet, zumal namentlich die Kategorien bei demselben eine sehr bedeutende Rolle spielen, ja sogar in einer eigenen umfangreichen Schrift behandelt werden. Statt dessen finden wir eine vergleichende Untersuchung der Auffassungen des Doctor Subtilis mit den entsprechenden mancher modernen Logiker. Der 1. Teil beschäftigt sich mit der Kategorienlehre. Dabei ergeht er sich

über das Unum und Verum; diese Begriffe gehören nach Aristoteles und der Scholastik gar nicht zu den Kategorien. Der 2. Teil legt die Bedeutungslehre vor, namentlich im Anschluß an des Skotus Schrift „De modis significandi sive Grammatica Speculativa". Das Bestreben des Verfassers ist gewiß sehr löblich; er gibt sich auch redlich Mühe, unter Anführung von vielen Zitaten, Skotus gerecht zu werden. Aber trotzdem müssen wir seine Leistung als nicht genügend bezeichnen. In den verschiedenen Werken des genannten Scholastikers findet sich noch eine Menge von einschlägigem Material. Dasselbe sollte zuerst vollständig gesammelt, unter sich verglichen und kritisch geprüft werden, bevor man es mit neueren Theorien in Beziehung bringt; sonst kann man sich nicht wenig täuschen. Das ist nicht geschehen. Immerhin muß man diese Arbeit sehr begrüßen, namentlich, wenn man bedenkt, wie schwer es einem nicht scholastisch vorgebildeten Autor fällt, sich in einen Skotus mit seinen zahlreichen subtilen Begriffen, Unterscheidungen und Einteilungen hineinzudenken.

4. Die distinctio formalis des Duns Skotus. Von P. Parthenius Minges. In: Theologische Quartalschrift, Tübingen 1908, S. 409—436.

Wie im Eingange bemerkt wird, hat der Verfasser absichtlich von allem wissenschaftlichen Apparat abgesehen, keine Stellen aus Skotus vorgelegt, zumal er dies in der S. 177 Nr. 2 vorgenannten Schrift reichlich getan hat. Die Abhandlung will nur in einfachen Worten kurz und klar das Wesen und die große Bedeutung der skotistischen distinctio formalis vorlegen, und zwar in ihrer Anwendung auf philosophische und theologische Fragen.

5. La distinction formelle de Scot et les universaux. Von Fr. Symphorien O. M. C. In: Études Francisc. XXI 1909, S. 489—512; XXIII 1910, S. 239—251.

Der gelehrte Verfasser, Doktor der Philosophie und Provinzial der belgischen Kapuzinerprovinz, zeigt in diesen Abhandlungen unter Herbeiziehung einer Reihe von Stellen aus Skotus gegenüber falschen Behauptungen, daß derselbe in der Universalienlehre in keiner Weise exzessiver Realist ist, sondern durchaus an dem gemäßigten Realismus festhält, wie Thomas von Aquin und die andern großen Scholastiker. Dagegen spricht auch nicht die skotistische formale Distinktion. Ungeachtet derselben bleibt der Doktor Subtilis ein gemäßigter Universalist im Sinne der großen scholastischen Überlieferung.

6. La distinction réelle de l'essence et de l'existence et sa valeur apologétique. Von P. S(eraphin) Belmond O.F.M. In: Études Francisc. XXVIII 1912, S. 537—556.

Der Dominikaner P. N. del Prado, Professor an der Universität



Freiburg in der Schweiz, veröffentlichte im Jahre 1911 ein dickleibiges Buch mit dem Titel: De veritate fundamentali philosophiae christianae, Friburgi Helvet. Ex typis Consociat. S. Pauli. Darin stellt er die horrende Behauptung auf, daß Skotus und Suarez in vielen Punkten der Häresie, speziell dem Pantheismus verfallen sind oder doch zu demselben notwendig hinführen, weil sie nicht wie die Thomisten einen realen Unterschied zwischen Sein und Dasein (essentia und existentia) in den geschaffenen Dingen annehmen. Gegen solche Aufstellungen tritt unser Franziskaner mit Recht auf. Dasselbe haben auch wir getan in dem Aufsatz:

7. Zur Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen. In: Philos. Jahrbuch XXIX 1916, S. 51—62.

Herr Professor B. Funke (Theologie und Glaube VIII, Paderborn 1916, 449) bemerkt hierüber in seinem Referat: „Nach einer kurzen Darlegung der hierher gehörenden skotistischen Theorie lehnt er (Minges), wie wir glauben, mit Recht manche Sätze (von N. del Prado) als unhaltbar und als übertrieben ab. Zunächst beanstandet er die Auffassung del Prados über das Verhältnis zwischen Wesen und Dasein und geht dann über zur Beurteilung der beigebrachten Beweise für den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein, und zwar speziell jener Beweise, die aus der gegenteiligen Annahme den Pantheismus abzuleiten versuchen." Wie es weiter heißt, wendet sich Minges dann gegen die Unterstellung del Prados, als ob die großen Mysterien der Trinität, hypostatischen Union und Eucharistie nur auf Grund der thomistischen Theorie entsprechend erklärt werden könnten, während die skotistische mancherlei Ketzerei einschlösse.

8. L'ontologie de Duns Scot et le principe du panthéisme. Von Fr. Raymond O. M. C. In: Études Francisc. XXIV 1910, S. 141—159, 423—439.

Wie Skotus von einigen ein Vorläufer Kants genannt wurde, so wurde er von andern wie von Rousselot der Annäherung an Spinoza beschuldigt. Diesen auf oberflächlicher Betrachtung beruhenden Vorwurf weist ebenfalls unser gelehrter Kapuziner zurück. In dem zitierten Artikel legt er mit Stellen aus Skotus die Einfachheit und absolute Unveränderlichkeit Gottes dar. Besonders hebt er hervor, daß auch nach dem Doctor Subtilis in der metaphysischen Ordnung hinsichtlich des Seins usw. keine Univokation, sondern nur Analogie herrscht. Mit Recht betont er den Satz desselben: „Deus et creatura sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt." Nur in der logischen Ordnung darf von Univokation der Begriffe gesprochen werden, wie wir sehen werden.

9. Beitrag zur Lehre des Duns Skotus über die Univokation des Seinsbegriffes. Von P. Parthenius Minges. In: Philosophisches Jahrbuch 1907, S. 306--323.

Aus vielen Stellen und aus mehreren Schriften des Skotus, auch aus solchen, die sonst nicht häufig zitiert werden, wird gezeigt, daß derselbe auf dem Gebiete des Realen oder in metaphysischer Hinsicht sehr wohl eine Analogie des Seins kennt, d. h. er lehrt, daß das Sein an sich und primär Gott, bezw. der Substanz zukommt, hingegen dem Geschöpf, bezw. dem Akzidenz nur sekundär oder durch Attribution und Partizipation, durch Zusprechung und Teilnahme. Von dem an sich verschiedenen Sein Gottes und des Geschöpfes, bezw. der Substanz und des Akzidenz kann und muß aber ein gemeinsamer Begriff des Seins (der Weisheit usw.) abstrahiert werden, und dieser muß Gott und dem Geschöpf usw. univok oder eindeutig zugesprochen werden, da wir sonst in den aus der Welt auf das Dasein Gottes schließenden Syllogismen eine Quaternio der Termini hätten und somit gar kein Schließen aus der Welt, gar keine Gotteserkenntnis möglich wäre. Somit gibt es auf logischem Gebiete Univokation des Seins, auf metaphysischem aber nur Analogie. Weil man diese Unterscheidung zwischen logischer und metaphysischer Ordnung übersah, kam man vielfach zur Behauptung, daß Skotus Gott und dem Geschöpfe das Sein, die Weisheit usw. in univokem oder eindeutigem Sinne zulege und damit gefährlichen, zum Pantheismus führenden Prinzipien huldige. Davon ist aber Skotus weit entfernt. Gerade dessen scharfe Unterscheidung macht einen eigentlichen Gottesbeweis möglich.

10. Intellekt und Wille als die nächsten Quellen der sittlichen Akte nach Johannes Duns Skotus. Von Joseph Klein. In: FS III 1916, S. 309—338.

Es wird nur der Intellekt als Quelle vorgeführt; zu Beginn heißt es zudem noch ausdrücklich: „1. Der Intellekt.“ Es ist also wenigstens noch ein weiterer Artikel zu erwarten, wenn auch am Ende keine Fortsetzung versprochen wird. Wir wollen deshalb zuerst die Vollendung des Aufsatzes abwarten, bevor wir eine eigentliche Besprechung geben werden. Es sei für jetzt nur bemerkt, daß der Verfasser über die praktische Erkenntnis, das Naturgesetz, die Synderesis und Conscientia handelt. Betreffs letzterer folgt Skotus nicht Alexander von Hales, sondern dem hl. Thomas. Es ist eben, wie wir schon öfters gesagt haben, dem Doktor Subtilis nur um die Wahrheit zu tun; er ist kein einseitiger Bekämpfer des Aquinaten; er verwirft auch noch in anderen Punkten die Anschauungen Alexanders, Bonaventuras und anderer Ordensgenossen.

11. Le rôle de la volonté d'après Scot et les néo-



scotistes. Von Fr. Hilaire de Barenton O. M. C. In: Études Francisc. VI 1901, S. 315—322.

Die Abhandlung wendet sich gegen einige Artikel des P. Gardeil in der Revue Thomiste in den Jahren 1898—1901. Es werden verschiedene falsche oder einseitige Auffassungen des Willens bei Skotus und die daraus gezogenen Konsequenzen zurückgewiesen.

12. Ist Duns Skotus Indeterminist? Von P. Parthenius Minges. In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band V, Heft 4, Münster 1905, S. XII und 138.

Gegen eine Reihe von falschen oder doch einseitigen und ungenügenden Auffassungen der Willenslehre des Doctor Subtilis wird dieselbe nach den Quellen unter Herbeiziehung und Besprechung vieler Stellen dargelegt, d. h. zunächst nur gezeigt, daß derselbe nur strenge die Freiheit des Willens betont gegenüber allen Einwirkungen des Verstandes usw. Keineswegs aber lehrt Skotus, daß die Motive desselben, Leidenschaften, äußere Einflüsse usw. gar keine Einwirkungen auf die Entscheidungen unseres Willens haben. Wenn man eine solche Anschauung indeterministisch nennt, dann ist Skotus freilich Indeterminist, da ja nach ihm der Wille stets frei bleibt, nicht durch innere oder äußere Beweggründe eigentlich determiniert werden kann.

13. Le rôle de la volonté dans la philosophie de Duns Scot. Von S(eraphin) Belmond O. F. M. In: Études Francisc. XXV 1911, S. 449—467, 561—581

Weil Skotus unstreitig einen Primat des Willens lehrt, wird derselbe gar oft auf ähnliche Stufe wie Kant gestellt oder er wird des absoluten, exzessiven Indeterminismus beschuldigt, als ob nach ihm Motive gar keinen Einfluß auf das Wollen hätten. Deshalb ist es am Platze, die Lehre des Skotus in ihren Hauptpunkten kurz positiv darzulegen. Dies tut der Verfasser. Auf die von den Gegnern betonten schwierigen oder leicht mißverständlichen Stellen bei Skotus wird allerdings nicht näher eingegangen. — Der Aufsatz erschien auch separat, Nimes 1911, 45 S. in 8°.

14. Prétendu anti-intellectualisme du Docteur Subtil. Von S. Belmond. In: Études Francisc. XXXI 1914, S. 561 bis 573, XXXII S. 5—20.

Gegen Rousselot, aber auch gegen andere, wird gezeigt, daß des Skotus System und Gottesbegriff trotz Festhaltens am Primat des Willens nicht antiintellektualistisch und voluntaristisch ist.

15. Agostino Gemelli O. F. M. La volontà nel pensiero del Ven. J. Duns Scoto, Monza 1906, S. 11 in 8°.



16. Agostino Gemelli O.F.M. Ancora sulla volontà del pensiero del Venerabile Duns Scoto, Rocca S. Casciano 1907, pagg. 14 in 8⁰. Beide Schriften nach Angabe der Acta Ordinis Fratrum Minorum 1907, S. 31 u. 105.

VII. Erläuterungen verschiedener theologischer Doktrinen.

1. Zur Theologie des Duns Skotus. Von P. Parthenius Minges. In: Theologische Quartalschrilt, Tübingen 1902, S. 259—273.

Es werden mit Untersuchung der Quellen einige ungenügende oder falsche Behauptungen der Lehre des Skotus zurechtgestellt, wie der Satz, nach ihm könne etwas für die Theologie falsch sein, was für die Philosophie wahr ist. Oder: Es könne wenigstens de potentia absoluta im Menschen zu gleicher Zeit Gnade und schwere Schuld miteinander bestehen. Ferner, die ungenügende Darstellung seiner Lehre über die Unbefleckte Empfängnis.

2. Der Gottesbegriff des Duns Skotus auf seinen angeblich exzessiven Indeterminismus geprüft. Von P. Parthenius Minges. In: Theologische Studien der Leo-Gesellschaft, herausgegeben von Dr. Albert Ehrhard und Dr. Franz M. Schindler, 16. Heft, Wien, Mayer & Co., 1907, S. X und 173.

Der Verfasser betrachtet in sieben Kapiteln 1. Das innere Leben Gottes oder das Leben Gottes in bezug auf sich selbst. 2. Gottes Erkenntnis der notwendigen und kontingenten Wahrheiten, das Verhältnis des göttlichen Willens zu dieser Erkenntnis, die von Gottes Willen abhängige bezw. unabhängige Wahrheit, Wesenheit und Natur der Dinge. 3. Die Ideen der Dinge, ihre Beziehung zu Gottes Sein, Erkennen und Wollen im besonderen. 4. Die von Gottes Willen unabhängige oder abhängige Güte der Dinge. 5. Das Verhältnis des freien Willens Gottes zum Sittengesetz im besondern. 6. Das Verhältnis des freien Willens Gottes zu seiner Gerechtigkeit. 7. Die Erkenntnis Gottes als Ursache der Dinge, die Gründe für Gottes Wollen, das motivierte und unmotivierte göttliche Wollen. Im Rückblick (171 ff. heißt es: „Im vorstehenden mag wohl eine oder die andere von den in den einzelnen Kapiteln aufgestellten Thesen nicht genügend, nicht stringent bewiesen sein. Als Gesamtresultat dürfte sich aber doch wohl ergeben, daß Skotus keinem exzessiv indeterministischen Gottesbegriff huldigt. Ganz verkehrt ist es, wenn man behauptet, nach unserem Scholastiker bestehe das Wesen Gottes im Willen, ja in der reinen Willkür. Ebenso geht es nicht an, als Lehre des Skotus auszugeben, daß Gottes freier Wille die Ideen der Dinge geradeso wie deren Existenz hervorbringt



oder frei und willkürlich bestimmt, was wahr, gut und gerecht sein soll, und was nicht. Wenn Skotus schreibt, daß Gott durch seinen Willen die Dinge wahr und gut macht, so spricht er nur von der realen Wahrheit und Güte, die mit der Existenz derselben gegeben ist. Es ist ihm gar nicht darum zu tun, einem blinden, unvernünftigen, rein willkürlichen, unmotivierten Wollen Gottes das Wort zu reden. Er will vielmehr nur nachdrücklich betonen, daß Gott in seinem Erkennen und Wollen in gar keiner Weise von etwas Außergöttlichem abhängen könne, daß vielmehr dieses Wollen ohne weiteres stets recht und gut ist, weil eben Gott, das unendlich vollkommene Wesen nur Rechtes und Gutes wollen kann.. Das letzte und eigentliche Wollen Gottes nach außen hin ist das Wollen, die Offenbarung und Mitteilung seiner eigenen Güte." Dazu vgl. das in Nr. 3 und unten S. 196f. Gesagte.

3. **Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet.** Von Dr. J. Klein, Paderborn (Schöningh) 1913, S. XXXI u. 242 in 8°.

An dem Buch ist besonders zu rühmen, daß der Verfasser alle sieben MSS des Sentenzenkommentars, die sich in der Vatikana befinden, konsultiert hat und speziell von demjenigen, der nach seiner Anschauung auf die Zeiten des Skotus zurückgeht, ausgiebig Gebrauch machte. In 10 Abschnitten verbreitet sich der Würzburger Doktor, z. Z. Pfarrer in Rottenbauer bei Würzburg, über Gottes Wesen und Tätigkeit, die göttlichen Personen und die ideale Produktion des Kreatürlichen, die Beziehungen der Essenz zu den Ideen, die Notwendigkeit und Freiheit, die unbeschränkte und die begrenzte Macht des göttlichen Willens, die Gerechtigkeit, Edelgüte (liberalitas) und Barmherzigkeit Gottes, die Prädestination und Reprobation. Am Schlusse (S. 224ff.) werden kritische Bemerkungen gegen Werner, Dorner, Ritschl, Scheeben, Ritter, Fouillé, Schwane, Kahl, Eucken, Willmann, Pfleiderer, Schell, Siebeck, Seeberg und P. Parthenius Minges gemacht. Gegen uns vertritt er den Satz, daß der Gottesbegriff des Skotus indeterministisch ist. Die Differenz zwischen Klein und uns beruht eigentlich nur in Worten und in der anderen Fassung des Themas. Unsere Tendenz war zunächst negativ oder eine Verteidigung des Skotus gegen ungerechte Vorwürfe, als ob Gottes Wollen vollständig unmotiviert, irrationell, rein willkürlich vorgehe nach dem Satze: Sic volo, sic jubeo etc. Daß Gottes Wollen nach außen hin stets frei ist und frei bleibt trotz aller Vorstellungen von seiten des Verstandes, haben wir selbst nicht wenig betont. Gott wird nur von seinem eigenen Wesen bestimmt; dies ist aber in sich gut, die reine Güte, Edelgüte, wie Dr. Klein schön sagt. Gott kann nur Gutes wollen und tun; alles was er will und tut, ist somit ohne weiteres gut, wenn es auch nicht das beste ist von dem, was er wollen und tun kann.



Deshalb kann Gott jede mögliche oder denkbare Welt und Weltordnung verwirklichen, und jede ist eo ipso gut, weil eben Abbild Gottes, wenn auch nur unvollkommenes. Mag Gott den schwer sündhaften Petrus verdammen, hingegen dem Judas Gnade und Seligkeit verleihen, so ist das ohne weiteres gerecht und somit gut, ob wir es begreifen oder nicht. Diese Gedanken haben wir gerade so wie Klein in unserem Buche oft hervorgehoben. Mag man dies Indeterminismus nennen, gut, um den Namen streiten wir nicht. In der Auffassung des Gottesbegriffes sind wir beide einig. Zudem trat Klein noch energisch für uns ein, wie wir sehen werden. – Die Schrift sei bestens empfohlen.

4. S. Belmond. Professeur de philosophie. Études sur la philosophie de Duns Scot. I. Dieu. Existence et Cognoscibilité. Paris, Gabriel Beauchesne, 1913, S. XIV u. 362, in 8⁰.

Der Verfasser, zurzeit Lektor der Philosophie im internationalen Franziskaner-Collegium S. Antonio zu Rom, hat, wie er selbst sagt (S. 135, 4 u. S. 356), in den Jahren 1908—1913 in den Zeitschriften Revue de philosophie (erscheint zu Paris bei Marcel Rivière et Cie; Direktor ist E. Peillaube), dann in den Études Franciscaines und in der Rivista Neo-scolastica (erscheint zu Florenz unter der Redaktion des bekannten Franziskaners und Professors an der Universität Turin P. Agostino Gemelli) eine Reihe von Artikeln über Gott veröffentlicht und dann später in unserm Buche zusammengefaßt. Deshalb brauchen wir uns der Kürze halber bloß mit diesem Buche, nicht mit jenen Artikeln, zu beschäftigen. Dasselbe wendet sich gegen verschiedene Schriftsteller, welche wie Hauréau, Rousselot, Claverie usw. mehr oder minder ausdrücklich Skotus des Spinozismus, Kantianismus, Pantheismus, Nominalismus, Skeptizismus usw. bezichtigen. Speziell wird hervorgehoben, daß auf metaphysischem Gebiete zwischen Gott und dem Geschöpfe nur Analogie des Seins herrscht. Statt so vieler Worte und Hinweise auf andere Schriftsteller wäre es mehr am Platze gewesen, die von den Gegnern angegriffenen und falsch aufgefaßten Stellen des Skotus vorzulegen und gründlich zu untersuchen. Bemerkt sei noch, daß Belmond für seine richtige Auffassung der Univokationslehre des Skotus sich auf M. de Wulf beruft und ihn wiederholt wörtlich zitiert. Letzterer hat aber alles aus unserem oben zitierten Aufsatze (S. 180 n. 9) geschöpft, wie er auch ausdrücklich erklärt. Belmond erwähnt aber mit keiner Silbe in seinem Buche unsern Namen und unsere Schriften, dafür gar viele sekundäre Quellen und Namen, die zur Sache wenig dienen. Er scheint eben der deutschen Sprache in keiner Weise kundig zu sein.

5. Über die ebengenannte Schrift Belmonds wie auch über die unmittelbar vorher erwähnte Kleins haben wir schon früher kurz gesprochen in einem Aufsatz:

La nozione di Dio secondo Duns Scoto. In: Rivista di Filosofia Neo-scolastica des P. Agostino Gemelli VI, Firenze 1914, S. 295—300.

6. Der Dominikaner P. Garrigou-Lagrange kritisierte in der Revue Thomiste 1912/13 die Abhandlung Belmonds über die Univokation und Analogie des Seins, welche derselbe in der Revue de Philosophie 1912 veröffentlichte. P. Belmond machte hierauf dazu seine Gegenbemerkungen unter dem Titel:

„A propos d'antinomies conciliantes." In: Études Franciscaines XXIX 1913, S. 449—461.

7. L'idée de création d'après S. Bonaventure et Duns Scot. Von S. Belmond. In: Études Franciscaines XXIX (1913) S. 561—569, XXX (1913) 5—16, XXXI (1914) 5—17 u. 358—360.

Der Aufsatz ist mehr allgemeinen Inhaltes, kurze Darlegung des Schöpfungsbegriffes bei den genannten Scholastikern und der Stellung des Skotus zum hl. Thomas.

8. Die Immaterialität der Engel und Menschenseelen nach Duns Skotus. Von P. Hubert Klug O. M. Cap. In: FS III 1916, 400—403.

Der Verfasser schreibt (400): „Der Doctor subtilis nimmt in seinen sicher echten Werken, nämlich im Opus Oxoniense, in den Reportata Parisiensia und in den Quaestiones Quodlibetales genau denselben Standpunkt ein wie der hl. Thomas in der Summa. Duns Skotus schließt von der Substanz der Menschenseele und der Engel sowohl die körperliche wie geistige Materie aus." Ähnlich am Schluß (403): „Es geht also nicht an, den Doctor subtilis uneingeschränkt als Vertreter jener Ansicht anzuführen, wonach Engel und Menschenseele aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Vielmehr verläßt Johannes in seinen sicher echten Werken diese Lehre, die in der älteren Franziskanerschule so vielen Anklang gefunden hatte." Wir wollen unbedenklich zugeben, daß unser Scholastiker in den genannten Schriften die angeführte Lehre nicht ausdrücklich vorträgt, ja sogar die entgegengesetzte vorzutragen scheint. Dennoch möchten wir Klug nicht in allem beistimmen. Gewiß ist der Traktat De rerum principio, in welchem die Franziskanerlehre ausdrücklich und ausführlich bewiesen wird, zweifelhaft. Gilt das aber auch von den Quaestiones super Libros Aristotelis de anima, in welchem die Schullehre als probabel hingestellt und verteidigt wird? (qu. 15, num. 3 sqq., Ed. Vivès, III 554 sqq.). Wadding (474) erklärt ausdrücklich, es bestehe kein Grund, an der Echtheit zu zweifeln, gibt dafür auch Beweise an, nament-





lich, daß drei codd. der Vaticana sie Skotus zuschreiben. Gibt es nicht auch in andern echten Schriften Anspielungen oder Andeutungen der genannten Theorie? Wir möchten auch betonen, daß unser Doctor mitunter absichtlich sich auf einen Standpunkt stellt, der nicht der seine ist; man denke nur an die Theoremata; ähnliches scheint auch anderswo der Fall zu sein. So dürfte sich auch der Gegensatz zwischen manchen Schriften erklären lassen. Klug scheint auch kein Freund von der alten Franziskanerlehre überhaupt zu sein. Wir sind der Ansicht, daß sie noch lange nicht widerlegt ist und auch nicht widerlegt werden kann. Der geschaffene Geist hat mit dem Körper die Fähigkeit gemeinsam, Akzidentien anzunehmen und Veränderungen zu unterliegen. Das ist doch etwas Reales, ein realer Untergrund, und dieser reale Grund ist eben die sogenannte geistige Materie der alten Franziskanerschule. Ist denn diese Ansicht nicht ernstlich zu nehmen? Die Transsubstantiation legt nahe, daß es noch manche andere Dinge gibt, die wir uns nicht vorstellen können. Ist denn die gegenteilige Lehre konsequent, wenn sie einerseits lehrt, daß nur Gott ganz einfache Substanz, reiner Akt ist, andrerseits aber auch die Seele, die doch der Veränderung unterliegt, reine Form ist?

9. Grandes thèses catholiques. Le Sacré-Coeur, conférences selon la doctrine du vénérable Jean Duns Scot, par le R. P. Déodat de Basly, des Frères Mineurs Paris 1900. Éd. 3, S. LXX u. 270.

Der Verfasser betrachtet in sechs Konferenzen die hohe Bedeutung des heiligsten Herzens Jesu. Er wendet das skotistische Motiv der Menschwerdung (vgl. den 2. Band) auf das Herz Jesu an und legt dann dar, daß dieses Herz das Motiv der Schöpfung und des ganzen Wirkens Gottes nach außen hin war. Er zeigt die Erhabenheit und die überragende Stellung dieses Herzens im göttlichen Heilsplan. — Der 2. Band hat den besonderen Titel:

Pourquoi Jésus-Christ? ou Dogmatique du Sacré-Coeur, précédée d'une étude sur le Vénérable Jean Duns Scot, Rome-Paris 1903, S. 483.

Auf S. 1—98 wird über Skotus, seine Schriften, Methode, Schule, Literatur usw. gehandelt, ähnlich wie bei den Opera capitalia. Wir verweisen hier auf das oben Gesagte. Diese Einleitung erschien schon 1902 separat. S. 99 beginnt die Erörterung des eigentlichen Themas: Warum ist der Sohn Gottes Mensch geworden? Nicht bloß auf Grund des Sündenfalles, also gleichsam nur gelegenheitlich, sondern, wie Skotus lehrt, aus reiner Liebe zur Menschheit, um sich mit der Menschheit inniger zu vereinen, sie zu größerer Liebe zu Gott zu veranlassen, enger mit Gott zu verbinden. Von diesem Standpunkte aus wird das



innere Wesen Gottes und sein ganzes Wirken nach außen hin betrachtet mit Anführung von vielen Stellen aus Skotus. Am Ende findet sich ein langer Entwurf eines Offiziums zum heiligsten Herzen Jesu. Für die 7. Lektion der 3. Nokturn ist das Evangelium genommen aus Joh. 19,32 ff.: „Venerunt ergo milites, et primi quidem fregerunt crura" etc. Daran schließt sich: „Homilia Venerabilis Joannis Scoti presbyteri. Utrum sacramenta novae legis habeant efficaciam a Christi passione?" etc. (Aus dem Opus Oxon. lib. 4, dist. 2, qu. 1, nn. 11, 7. 8.) Einstweilen ist dieses Offizium noch nicht von der Kirche gutgeheißen. Wird mit solchen Überschwenglichkeiten der guten Sache nicht mehr geschadet als genützt?

10. Le motif de l'incarnation. Duns Scot et l'école scotiste. Von Fr. Raymond O. M. C. In: Études Francisc. XXVIII 1912, S. 186—201, 313—331.

Zu Beginn der Abhandlung wird auf einige neuere und ältere Autoren hingewiesen, welche mehr oder minder über das nämliche Thema sich verbreiten, speziell auf P. Deodat Marie de Basly. Der Verfasser glaubt mit den Erörterungen desselben, speziell mit dem Satze desselben, daß die Skotisten die Lehre des Meisters nicht richtig zur Darstellung bringen, nicht einverstanden sein zu können. Er legt nun die Lehre des Skotus eingehend dar. Auf das Nähere kann hier nicht eingegangen werden. (Vgl. S. 317 ff.) Vgl. auch XXXI 1914, S. 18—54.

11. Beitrag zur Lehre des Duns Skotus über das Werk Christi. Von P. Parthenius Minges. In: Theologische Quartalschrift, Tübingen 1907, S. 241—279.

Gegenüber der Behauptung Schwanes usw., daß Skotus gerade in der Darstellung über das Werk und die Person Christi am meisten Fiasko gemacht habe, wird aus den Quellen gezeigt, was derselbe eigentlich lehrt, wie konsequent und innerlich begründet seine Auffassung ist, wie falsch und ungenügend hingegen die Darlegungen der skotistischen Doktrin von seiten vieler Autoren sind. — Ähnliches gilt von dem folgenden Aufsatz:

12. Beitrag zur Lehre des Duns Skotus über die Person Jesu Christi. Von P. Parthenius Minges. In: Theol. Quartalschrift, Tübingen 1907, S. 384—424.

13. Johannes Duns Skotus über das Werk des Erlösers. Von Theodor Fetten, Bonn 1913, S. 127.

Der Verfasser legt in einem Anhang (S. 99—125) auch die Genugtuungslehre einiger nachskotistischer Theologen vor, selbst diejenige Luthers. Eingehend untersucht er die Lehre des Skotus selbst. Betreffs wichtiger Punkte, wie speziell bezüglich der sog. Akzeptations-



theorie, kommt er zu den längst von uns selbst vorgelegten Folgerungen. Auch gibt er zu, daß Skotus mitunter schärfer und richtiger argumentiert als der hl. Thomas, und daß des letzteren Auffassung und Darlegung der Schwierigkeiten manchmal nicht entbehrt, nicht immer mit der Auslegung der Thomisten und andrer übereinstimmt. Andererseits meint er, daß Skotus die reine und klare Lehre trübte, das Geheimnis verwundete. Diesbezüglich können wir ihm nicht mehr folgen. Auch sonst erscheint uns so manches in dem Buch zum mindesten sehr fraglich. Darauf einzugehen ist hier nicht der Ort; wir werden es ein anderesmal tun.

14. Unbefleckte Empfängnis der seligsten Jungfrau.

Einen unverwelklichen Ruhmeskranz erwarb sich Skotus und seine Schule durch das mutige und standhafte Eintreten für die Freiheit Mariens von jeglicher Makel der Erbsünde. Es kann daher kein Wunder nehmen, wenn gerade der Minoritenorden der Hauptvertreter des Skotismus, im Jahre 1904 das fünfzigjährige Jubiläum der Erhebung dieser Schullehre zum Dogma ganz besonders feierlich beging, und wenn bei dieser Gelegenheit eine stattliche Reihe von Schriften über diese Glaubenslehre und speziell über den Anteil, den Skotus, seine Schüler und der Franziskanerorden an der Entwicklung derselben nahmen, erschienen. Auf dem internationalen Marianischen Kongreß, welcher vom 30. November bis 4. Dezember 1904 zu Rom gehalten wurde, feierten mehrere Franziskaner in verschiedenen Sprachen speziell das Verdienst des Skotus und seiner Schule an der Definierung dieser Glaubenswahrheit. Über die Mitwirkung der Franziskaner auf diesem Kongreß berichtet eingehend die Schrift:

L'Ordine dei Frati Minori al Congresso Mariano Internazionale tenuto in Roma dal 30 Nov. al 4 Dec. 1904 per celebrare il Cinquantenario del Dogma dell' Immacolata, Roma, Tipografia Artigianelli di S. Giuseppe 1905, S. IV u. 94.

Diese Schrift enthält unter anderm die genannten Vorträge, ferner (S. 73—82) die wenn auch nicht vollständigen Angaben von Büchern, Broschüren und Abhandlungen von Franziskanern, welche bei Gelegenheit dieses Jubiläums über das angegebene Thema veröffentlicht wurden; es sind deren nicht weniger als 68 größeren oder kleineren Umfangs. Es wäre zu weitläufig, alle hier anzuführen. Speziell erwähnt seien nur folgende:

a) Fr. Gulielmi Guarrae, Fr. Joannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. M. V., Ad Claras Aquas 1904, S. XIX u. 156.



Die Herausgeber, die Franziskanerpatres in Quaracchi, benutzten auch Handschriften; bei der betreffenden Quaestion von Wilhelm Ware konnten sie nur solche gebrauchen, weil noch kein Druck vorliegt. Dieser Scholastiker schrieb vor Skotus, ist insofern kein Skotist, trägt aber schon nicht wenige skotistische Lehren vor, wie wir ein andersmal zeigen werden. Auch betreffs der Unbefleckten Empfängnis schreibt er (S. 4): „Alia est opinio, quod non contraxit (Maria) originale. Quam volo tenere, quia si debeam deficere, cum non sim certus de altera parte, magis volo deficere per superabundantiam, dando Mariae aliquam praerogativam quam per defectum, diminuendo vel subtrahendo ab ea aliquam praerogativam, quam habuit . . . Unde primo volo ostendere possibilitatem, secundo congruentiam, tertio actualitatem, quarto potentiae multiplicitatem, quinto quod festum conceptionis est celebrandum, et sexto, quod festum esset celebrandum, etiamsi esset concepta in originali.“ Für die Wirklichkeit derselben beruft er sich (S. 5 f.) auf den Bischof Robert Grosseteste von Linkoln, Alexander Nequam (soll heißen Neckam), Richard von St. Viktor, Anselm und Augustin. Indes, erst Skotus war es vorbehalten, die Schwierigkeiten wegzuräumen, welche von seiten des Dogmas der Allgemeinheit der Erbsünde im Wege standen.

b) Bibliotheca Franciscana de Immaculata Conceptione B. M. V. jussu R^mi P. Dionysii Schuler totius Ordinis Fratrum Minorum Ministri Generalis composita a P. Heriberto Holzapfel Doctore S. Theol. et Prov. Bavaricae alumno, Ad Claras Aquas 1904, S. 108 in 12°.

Es werden die Franziskanerschriftsteller, welche für die Unbefleckte Empfängnis eintraten, angeführt, im Anschluß an verschiedene Quellen, mit kurzen biographischen und bibliographischen Bemerkungen. Die Autoren des 14. Jahrhunderts werden in chronologischer, die des 15.—20. in alphabetischer Ordnung aufgezählt.

c) Les Franciscaines et L'Immaculée Conception par le Père Pierre Pauwels O. F. M. en collaboration avec P. A. A. du même Ordre, Malines, Godenne 1904, S. 278.

Es wird mit guter Quellenangabe die geschichtliche Entwicklung unserer Lehre und der Anteil der Franziskaner an derselben vorgeführt mit Angabe vieler Namen und Schriften. Am Ende sind drei Anhänge angereiht, nämlich: 1. Über die Disputation, welche Skotus im Jahre 1307 zu Paris über dieses Privilegium Mariens gehalten haben soll. Der Verfasser tritt unter Ausschaltung aller späteren legendaren Zutaten für deren Geschichtlichkeit ein. 2. Die Konstitution des Papstes Sixtus IV., welche das Offizium der Unbefleckten Empfängnis approbierte. 3. Die Liste der Franziskaner aus allen Zweigen des Ordens,



welche als Bischöfe, Ordensgenerale usw. am Konzil von Trient nach der Geschichte desselben von Pallavicini teilnahmen; es werden 103 Namen vorgelegt. — Es sei noch bemerkt, daß das Buch auch ins Italienische und Spanische übersetzt wurde. Vgl. L'Ordine dei Frati Minori etc. S. 79 und Acta Ord. Min. 1906, S. 32.

d) P. Adjutus des Frères Mineurs. L'Immaculée Conception et les traditions franciscaines. Rapport présenté au Congrès Marial de Namur le 13 juillet 1904 etc., Malines, S. 104 in 8⁰.

Unter anderm wird auch die Lehre des Skotus vorgelegt und der geschichtliche Charakter der genannten Pariser Disputation festgehalten.

e) El Lirio entre espinas o El Apóstol de Maria Immaculada Ven. P. Juan Duns Escoto por Fr. Samuel Eijan O. F. M. del Colegio de PP. Franciscanos de Santiago, Barcelona 1902, S. 325 in 8⁰.

Das Buch enthält 50 Poesien über Skotus. Vgl. Acta Ord. Min. 1902, S. 187.

f) I Frati Minori e l'Immacolata. Conferenza del P. Paolo Mª Sevesi (Estratto dalla Voce di S. Antonio, ann. X—XI), Quaracchi 1907, S. 84 in 16⁰.

Vgl. Acta Ord. Min. 1907, S. 72.

g) La Immaculada Concepcion de Duns Escoto y el Opusculo del Sr. Larumbe por el R. P. Eduardo de Caparroso Capuchino, Pamplona 1908, S. 144 in 8⁰.

Siehe Acta Ord. Min. 1909, S. 284.

Über Festakte, welche im Jahre 1904 bei Gelegenheit des fünfzigjährigen Aktes der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis gefeiert wurden, vgl. auch in den Acta Ord. Min. 1905, S. 32 ff., S. 178 ff.

15. Die Gnadenlehre des Duns Skotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft. Von P. Parthenius Minges, Münster i. W. 1906, S. VIII u. 102.

Auch betreffs der Gnadenlehre wird Skotus der Irrlehre geziehen, auch von katholischen Schriftstellern. Dem gegenüber zeigt der Verfasser in sieben Thesen aus vielen Stellen, daß Skotus mit den Ausdrücken natura, natura pura usw. nicht jede übernatürliche, sondern nur die heiligmachende Gnade ausschließen will; ebenso was unter der influentia communis, welche zur Disposition auf die Rechtfertigung genügt, zu verstehen ist. Es wird die schroff antipelagianische und



antisemipelagianische Prädestinationslehre des Skotus vorgelegt; dann zusammengestellt und geprüft, was über die Notwendigkeit und Unverdienbarkeit der aktuellen Gnade zur Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade vorgetragen wird.

16. Der Wert der guten Werke nach Duns Skotus. Von P. Parthenius Minges. In: Theologische Quartalschrift, Tübingen 1907, S. 76—93.

Gegenüber Werner, Seeberg und Harnack wird aus den Quellen dargelegt, daß es Skotus mit seiner sog. Akzeptationstheorie gar nicht darum zu tun ist, den inneren Wert unserer guten Werke zu leugnen oder zu schmälern. Er will nur energisch betonen, daß Gottes freier Wille in letzter und ausschlaggebender Hinsicht Grund der jenseitigen Vergeltung ist. Auf den unmittelbaren Besitz Gottes im Himmel hat die Kreatur unter keinen Umständen ein striktes Recht. Zudem sind alle guten Werke in erster Linie das Werk der freien Gnade Gottes. Somit beruht in letzter Instanz die ewige Seligkeit auf der freien Akzeptation der Personen und ihrer Werke von seiten Gottes.

17. Bedeutung von Objekt, Umständen und Zweck für die Sittlichkeit eines Aktes nach Duns Skotus. Von P. Parthenius Minges. In: Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 1906, S. 338—347.

Nicht selten kann man lesen, daß nach Skotus Gottes freier Wille die einzige und letzte Ursache für die Güte der Dinge im allgemeinen und für die sittliche Güte unserer Handlungen im besonderen ist. Solchen Behauptungen gegenüber wird nun aus vielen Stellen gezeigt, daß auch nach dem Doktor Subtilis die Güte und Sittlichkeit eines Aktes vom Objekt usw. bedingt ist geradeso wie nach andern Scholastikern.

18. Zur Sittenlehre des Joh. Duns Skotus. Von Jos. Klein. In: FS I 1914, S. 401—437 und II 1915, 137—169.

Unter Beiziehung reichlichen Materials werden zum guten Teil die nämlichen Grundwahrheiten der allgemeinen Moral des Skotus vorgelegt wie von uns in Nr. 16 und 17. Außerdem noch manche andere wie: das ewige Gesetz als Gottes Wille, Äußerungen des göttlichen Willens, Übereinstimmung zwischen göttlichem und geschöpflichem Willen, die indifferenten Akte, die sittliche Güte der äußeren Akte, die natürliche und übernatürliche Güte. „Eine pelagianisierende Tendenz verfolgt Skotus aber nicht“ (169). Klein kommt zum nämlichen Resultat wie wir.

19. Duns Scot et la preuve scripturaire de la Transsubstantiation. Von Albert O'Neill O. F. M. In: Études Francisc. XXXI 1914, S. 234—242.



20. La pensée de Duns Scot sur les preuves du dogme de la Transsubstantiation. Von P. Raymond O. M. C. In: Études Francisc. XXXI 1914, S. 337—357 und 449—466.

In diesem und in dem vorgenannten Aufsatze wird gegenüber falschen Behauptungen Batiffols gezeigt, wie Skotus die Transsubstantiation in Wirklichkeit beweist und wie er zu verstehen ist.

21. Die angeblich laxe Reuelehre des Duns Skotus. Von P. Parthenius Minges. In: Zeitschrift für kathol. Theologie, Innsbruck 1901, S. 231—257.

Protestantische Schriftsteller wie Dieckhoff, Harnack, Reinhold Seeberg beschuldigen speziell die Franziskaner und Skotus des krassen Laxismus bezüglich der Buß- und Reuelehre (vgl. oben S. 59). Diesen gegenüber wird unter eingehender Besprechung der angegriffenen und anderer Quästionen und Texte aus dem Doctor Subtilis gezeigt, was derselbe unter Attrition, Kontrition, dispositio de congruo, meritum de congruo usw. eigentlich versteht, und welch hohe Anforderungen er an den Pönitenten betreffs Schmerz und Abscheu vor der Sünde, Vorsatz und Genugtuung stellt.

22. Beitrag zur skotistischen Lehre über das Wesen des Bußsakramentes. Von P. Hubert Klug O. M. Cap., in Sterkrade. In: Pastor Bonus 1911/12, S. 199—211.

Der Verfasser tritt für die skotistische Anschauung ein, daß Reue, Anklage und Genugtuung nicht die eigentliche Materie des Bußsakramentes ausmachen und daß das eigentliche Wesen desselben nur in der priesterlichen Absolution besteht; die Akte des Pönitenten sind nur Requisite zum Empfange des Sakramentes. Dadurch „läßt sich ein erheblicher Vorsprung des Skotismus vor dem Thomismus nicht verkennen. Ist nämlich das Bußsakrament die Lossprechung (= Form) von den Sünden (= Materie), und sind die Akte des Pönitenten nur Requisite und Dispositionen zum Empfange des Sakramentes, von denen im Notfalle allein die Reue genügt, dann ist die skotistische Ansicht allein imstande, die Gültigkeit und Berechtigung der Absolution eines regungslos Daliegenden zu gewährleisten und als vernünftig zu rechtfertigen“ (S. 211). Zweifelsohne ist die kirchliche Praxis die beste Verteidigung der Lehre des Doctor Subtilis.

VIII. *Lehrbücher ad mentem Scoti.*

1. Prezzolini P. Cherubinus O. F. M. Cursus philosophicus ad mentem Doctoris Subtilis. Pro manuscripto. Vol. I continens Logicam, Ontologiam, Cosmologiam, S. 583



in 8⁰. — Vol. II continens Psychologiam, Theologiam Naturalem et Ethicam, S. 652 in 8⁰, Romae, Ex Typograph. Sallustiana, 1905.

Vgl. Acta Ord. Min. 1905, S. 311.

2. Dev Gregorius O. F. M., Jus naturae seu Ethica Specialis ad mentem Ven. J. Scoti D. Subtilis, Hierosolymis 1906, S. 293 in 8⁰.

Eine kurze übersichtliche Darstellung mit Zitaten aus Skotus. — Auf dem ersten Blatt kündigt der Verfasser drei andere Schriften an, die aber wir selbst nicht in Händen hatten, nämlich:

3. Ontologismus et Ven. D. Subtilis. Disquisitio criticophilosophica, Hierosol. Typis PP. Franciscalium 1903, pp. 76 in 8⁰.

4. Ethica seu Jus naturae generale ad mentem Ven. D. Subtilis. Nach Angabe der Acta Min. 1907 S. 31 ist die Abhandlung 1906 erschienen, S. 173 in 8⁰.

5. Psychologia ad mentem Ven. D. Subtilis.

6. Hier darf wohl auch noch erwähnt werden: Compendium Theologiae Dogmaticae Specialis. Auctore P. Parthenio Minges, Monachii 1901. Pars prior S. 283. Pars posterior S. 222. — Compendium Theologiae Dogmaticae Generalis, Monachii 1902, S. 289.

In diesem Kompendium wird nämlich, zwar nicht ausschließlich, aber doch weit mehr als in andern Dogmatiken, skotistischen Anschauungen gehuldigt oder Skotus doch wenigstens sehr häufig zitiert, weshalb man das Buch mitunter eine skotistische Dogmatik nannte, was aber nicht ganz der Wahrheit entspricht.

IX. Biographien des Skotus.

Diesen Punkt haben wir absichtlich an die letzte Stelle gesetzt. Es wird nämlich in einer Reihe der seither besprochenen Schriften auch über das Leben des Skotus gehandelt; deshalb genügt es hier, kurz auf dieselben zu verweisen. Speziell zu nennen sind die Bücher von P. Marian: De rerum principio, Lexicon Scholasticon, Mentis elevatio; dann Reinhold Seeberg und Querubin de Carcagente, die Zeitschrift La bonne parole, die Artikel von P. Raymond und P. Parthenius Minges in den betreffenden Kirchenlexika. Vgl. oben S. 53 ff. 58 ff.

Über des Skotus angebliche Pariser Disputation vgl. speziell oben S. 189 f. num. c) und d).

Außerdem ist noch zu nennen:



1. Sulla dottrina e santità del B. Giovanni Duns Scoto. Conferenza apologetica del P. Paolo Maria Sevesi O. F. M., Roma 1903, S. 63 in 8⁰.

Die Abhandlung ist mehr allgemeiner Natur, Stellen aus Skotus werden nicht vorgelegt, auf Schwierigkeiten wird nicht weiter eingegangen.

2. De vita Beati Joannis Duns Scoti, Doctoris Immaculatae Conceptionis, Ordinis Minorum, ab omni tempore Sancti et Beati titulo nuncupati nec non de eius cultu immemorabili antiquissimo et extensissimo, per documenta et monumenta chronologico ordine disposita usque in praesentem diem probato, Romae, typis Perseverantiae 1905, S. 468 in 4⁰.

3. Nolana seu Ordinis Minorum. Articuli exhibiti ad processum additionalem instituendum pro confirmatione cultus ab immemorabili tempore praestiti Ven. Servo Dei Joanni Duns Scoto Doctori ex eodem Ordine, Immaculatae Conceptionis propugnatori „Sancto et Beato" nuncupato, auctore Fr. Cyro a Pisauro, Postulatore Generali ex Ordine Fratrum Minorum. Romae, S. C. de Propaganda Fide 1905, S. 110 in 4⁰.

4. Paolini P. Franciscus O. F. M. Vita B. Johannis Duns Scoti Doctoris Mariani ac Subtilis ab immemorabili tempore Beati vulgo nuncupati a Mariano Florentino conscripta circa annum 1480, S. 28, Genuae, ex Typographia „Eco del Serafico d'Assisi", 1904.

Acta Ord. Min. 1904, S. 291.

Der genannte eifrige und unermüdliche Generalpostulator des Franziskanerordens P. Franz Maria Paolini gab bei Gelegenheit der Einleitung des Beatifikationsprozesses des Duns Skotus mehrere Schriften heraus, welche sich auf das Leben, die Lehre, Heiligkeit und den Kultus des Doctor Subtilis beziehen, nämlich:

5. R. P. F. Michaelis Hoyeri Ord. FF. Eremit. S. Augustini in Collegio Insulensi eiusdem Ordinis Scholarum Praefecti vigilantissimi, Oratio Encomiastica de sanctitate vitae et divina sapientia Venerabilis Joannis Duns Scoti etc., Romae 1906, S. 54 in 8⁰.

Es ist eine Lobrede auf Skotus, welche der Augustiner-Eremit Michael Hoyer, Studienpräfekt zu Lille, im Jahre 1637 hielt, und welche



dann 1640 zu Douai und wiederum 1707 zu Köln veröffentlicht wurde. In derselben zeigt sich der Verfasser als begeisterter Anhänger und Verehrer des Skotus.

6. Monumenta Cultus immemorabilis publici et ecclesiastici antiquissimi et extensissimi, quibus fulcitur causa servi Dei Joannis Duns Scoti Beati et Sancti ab omni tempore nuncupati, Romae 1907, S. 55 in 8^0.

7. Di una illustre testimonianza sopra la divina Missione del Beato Giovanni Duns Scoto per insegnare e difendere la dottrina dell' Immacolata Concezione a Parigi. — Dilucidazione di un importantissimo documento coevo, Roma 1905, S. 12 in 8^0.

8. Vita, sanctitas, encomia B. Joannis Duns Scoti, solis auctorum testimoniis comprobata, seu opus a suo auctore P. Hieronymo Lorte y Escartin vocatum „Mappa Subtilis" prima vice anno 1693 editum, secunda vice nunc Romae in typographia pontificia Instituti Pii Papae IX. In 8^0 pagg. plusquam 400.

Diese und die vorhergehende Schrift haben wir nicht selbst in Händen gehabt; wir zitieren sie, wie der Verfasser selbst sie angibt auf S. 16 der folgenden Abhandlung:

9. Pro causa et centenario Beati Joannis Duns Scoti Doctoris Mariani et Subtilis, Ministris Provinciarum Ordinis Minorum, Romae 1909, S. 27 in 8^0.

Festschrift zum 600jährigen Todestag des Skotus († 8. Nov. 1308), handelt über des Skotus Bedeutung im allgemeinen, gibt Berichte über die Feier dieses Tages im Orden, zählt auch kurz die hauptsächlichste moderne skotistische Bibliographie auf (S. 14 ff.).

10. Zur Biographie der Minderbrüder Johannes Duns Skotus und Wilhelm von Ware. Von P. Hubert Klug O. M. Cap. In: FS II 1915, S. 377—385.

Unter Anführung von beachtenswerten Gründen hält der Verfasser es für das Richtigere, daß Skotus Schottländer war und der englischen Ordensprovinz angehörte. Wilh. von Ware darf wohl als Lehrer des Skotus gelten. Sicher ist, daß sich bei ihm schon sehr viel „Skotistisches" findet, auch schon bei Richard von Mediavilla, wie wir in einem größeren Aufsatz bald zeigen werden. Klug meint auch, daß der strittigen Pariser Disputation über die Unbefleckte Empfängnis ein historischer Kern zugrunde liegt, der später legendarisch ausgeschmückt wurde. Am Ende schließt er sich an Paulus



bezw. an Daniels an betreffs Unechtheit der Quaestiones miscellaneae und der Expositio et Quaestiones in VIII Libros Physicorum Aristotelis. Gewiß sprechen dafür gewichtige Gründe; dennoch möchten wir warnen, die beiden Schriften in ihrem ganzen Umfang als nicht echt zu verwerfen. Bezüglich all dieser Punkte bleibt so manches noch ungewiß.

Blicken wir auf das Ganze zurück, so finden wir im 20. Jahrhundert eine nach Umfang sehr beträchtliche Literatur, und jedermann, welcher sich mit scholastischen und speziell skotistischen Studien einigermaßen befaßte, erkennt sofort, daß das ganze 19. Jahrhundert diesbezüglich zurücksteht. Was den Wert betrifft, so entspricht dem multa freilich gar oft nicht das multum. In biographischer Hinsicht werden meistens die alten Erzählungen über Skotus ohne Begründung und Kritik aufgetischt. Die neuen Ausgaben von Werken des Skotus sind der Hauptsache nach nur ein Abdruck des schon Vorhandenen; von Handschriften wurde kein Gebrauch gemacht, hierin ist nicht einmal den primitivsten Anforderungen Genüge geschehen. Die Abhandlungen über des Skotus Bedeutung, System, Stellung in der Scholastik, Verhältnis zu andern Scholastikern, zu Kant, dem Pantheismus, Modernismus usw. sind zum guten Teil mehr allgemeiner, populärer oder rhetorischer Natur, ohne streng wissenschaftlichen Charakter. Durch Lobsprüche auf Skotus und seine Schule, durch Vorführung von Zeugnissen früherer Zeiten über denselben werden die vielen ihm gemachten Vorwürfe der Irrlehre nicht zurückgewiesen. Noch viel mehr als es schon geschehen ist, sind die einzelnen skotistischen Lehren, namentlich auch das Gesamtsystem derselben, positiv vorzulegen, die einzelnen von den Gegnern vorgebrachten Zitate sind zu sammeln, genau zu prüfen, nach dem Zusammenhange zu besprechen usw. Überschwenglichkeiten, die mehr schaden als nützen, sind zu vermeiden.

Zum Schlusse möge uns gestattet sein, noch einige Worte über unsere eigenen skotistische Themen betreffenden Abhandlungen zu benutzen. Im allgemeinen wurden dieselben gut und sehr gut von der Kritik aufgenommen, nicht bloß von Franziskanern oder Personen, die uns nahe stehen, sondern auch von solchen, welche uns vollständig fremd sind. Auch solche Autoren, welche mit unsern Aufstellungen nicht einverstanden sind, erkennen an, daß unsere Arbeiten über Skotus auf gründlichen Quellenstudien beruhen usw. Es sei nur hingewiesen auf Dr. W. Stockums' Schrift: „Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik", Freiburg i. Br. 1911. Derselbe schreibt, daß unsere Abhandlung: „Der Gottesbegriff des Duns Skotus usw." auf „gründlichen Quellenstudien" beruht (119, 1), oder daß wir uns mit den von uns bekämpften Autoren „gründlich auseinandersetzen" (111, 1), und daß wir uns um die skotistische Lehre, speziell um die über seinen Gottesbegriff beson-

dere Verdienste erworben haben (103, 119, 1); besonders betont er, daß wir hierbei auf den Unterschied zwischen der idealen und realen Seinsordnung aufmerksam gemacht haben, und „das zuerst getan zu haben, gereicht Minges nicht zur geringen Anerkennung“ (121). Er meint aber auch (119, 1), daß wir nur gesucht haben, „den angeblichen Indeterminismus der skotistischen Willenslehre neuerdings abzuschwächen und in ein milderes Licht zu rücken, ohne indes die bisherige allgemeine Anschauung wesentlich geändert zu haben“. Ebenso sei uns auch der Beweis nicht gelungen, den Indeterminismus vollends aus Duns' Gottesidee zu beseitigen (106, 1). Leider können wir uns mit Stockums nicht so gründlich auseinandersetzen als es wünschenswert wäre, weil er unsere Bücher nur im allgemeinen zitiert, die vielen daselbst angeführten Gründe gar nicht erwähnt, geschweige denn zu widerlegen sucht. Wir werden auf dessen Schrift wohl noch zu sprechen kommen. Einstweilen hat Dr. Klein unsere Verteidigung übernommen. Er schreibt (S. XXII f.): „Endlich in mühevoller, rastloser Arbeit ist Pater Dr. Parthenius Minges für die Ehre seines großen Ordensgenossen in mehreren inhaltsreichen Schriften eingetreten und hat es mit Glück versucht, die Autoren gründlich zu widerlegen, welche den Gottesbegriff des Skotus als den der reinen Willkür bezeichneten Es scheint, daß Harnack auf die Arbeiten Seebergs und Minges' hin seine Darstellung des skotistischen Gottesbegriffes modifizierte. Allein in allerneuester Zeit hat Stockums all die alten Vorwürfe gegen Skotus wieder erneuert und hält die Widerlegungsversuche Minges' für nicht genügend, ja für mißlungen. Indessen betonten schon die ‚Laacher Stimmen‘, daß Stockums über Minges doch zu leicht hinweggehe.“ In einem eigenen Abschnitt (178 ff.) nimmt er dann Stellung zu Stockums' Schrift, „in welcher trotz der vorangegangenen Arbeiten von P. Minges gegen Skotus und seinen Gottesbegriff alle früheren Vorwürfe in scharfer Weise erneuert werden“.

Übrigens sei mit Anerkennung hervorgehoben, daß Stockums in neuester Zeit seine Ansicht über Skotus zum mindesten bedeutend gemäßigt hat. In einer Besprechung der von uns oben erwähnten Schriften Kleins und Belmonds über den Gottesbegriff des Skotus in in der Theol. Revue (XV, Münster i. W. 1916, 202—206) unter dem Titel: „Zum Wiederaufleben skotistischer Studien“ schreibt er im Anfang: „Man spricht mit Recht von einem Wiederaufblühen des Skotismus in der Theologie der Gegenwart. Tatsächlich hat sich die theologische Forschungsarbeit der letzten Jahrzehnte mit einem ungewöhnlichen Interesse dem großen Franziskanerscholastiker Duns Skotus zugewandt. Und das nicht bloß innerhalb der Kreise seiner Ordensgenossen, sondern auch in weitem Umfange außerhalb des Ordens.“ Dann (203): „Von höchstem Interesse ist die S. 115 ff. (bei Klein) besprochene Theorie des Duns bezüglich der berühmt gewordenen Frage,



wie Gott mit unfehlbarer Sicherheit die kontingenten Dinge erkennen könne. Selbstverständlich hat er das Problem in der erst viel später ihm gegebenen strengen Präzisierung nicht gekannt, aber nichtsdestoweniger mußte er bei seinem scharfen Denken darauf stoßen, und er hat, von seinen Prinzipien ausgehend, eine Art Lösung gefunden, die man als echt thomistisch ansprechen muß: Gott erkennt auch das Kontingente nur aus seiner eigenen Wesenheit. Es mag nicht ausgeschlossen sein, daß durch ein noch tieferes Eindringen in den skotistischen Gottesbegriff das alte Problem vielleicht eine neue Beleuchtung erfahren würde." Mit Freuden seien diese Sätze aufgenommen. Nur sei bemerkt: Skotus kennt das Problem schon in der späteren Präzisierung, beschäftigt sich mit ihm teilweise sehr eingehend, stellt wirklich manche Punkte in ein Licht, wie es jüngere Theologen nicht tun. Die Fragen selbst kann er so wenig für alle befriedigend lösen wie die Thomisten und Molinisten. Hierüber handeln wir in den FS in einem bald erscheinenden Aufsatz. — Gerne unterschreiben wir auch, was Stockums am Schlusse sagt: „Es kann für die Gesamttheologie nur von Vorteil sein, wenn durch gute Arbeiten, wie die beiden vorliegenden, der alte, echte und kirchlich durchaus korrekte Skotismus neben dem Thomismus wieder mehr zur Geltung gebracht wird. Die Skotusforscher der Gegenwart scheinen alle von der ragenden Größe des Franziskaners und der theologischen Tiefe seiner Gedankenwelt ergriffen zu sein."

Wir selber sind uns der schwachen Seiten und wunden Punkte unsrer Schriften über die so leicht mißverständlichen, oft dunkeln Erörterungen des Skotus wohl bewußt, wir verlangen auch gar nicht, daß all unsere Behauptungen ohne weiteres angenommen werden. Wohl aber dürfen wir erwarten, daß dieselben ernstlich und gründlich geprüft werden. Wir selber haben die Sache nicht leicht genommen, deshalb dürfen wir auch fordern, daß die Kritiker es ähnlich machen. Es kann doch keine Widerlegung unserer Thesen genannt werden, wenn man dieselben mit wenigen allgemeinen Worten abmacht, etwa gar mit der Phrase, P. Minges ist Franziskaner und mußte deshalb den Franziskaner Skotus günstig beurteilen usw. Wir dürfen verlangen, daß die Gegner Satz für Satz, Zitat für Zitat, das wir aus Skotus vorgelegt haben, hernehmen und untersuchen; wir sind dann gerne bereit, Rede zu stehen.



Bruchstück der Statuten Julius' II. nach einem bisher unbekannten Drucke aus dem Jahre 1509.

Von P. Ferdinand Doelle O. F. M.

Der Ordensgeneral Raynald Graziani[1]), ein entschiedener Gegner der Observanten, arbeitete in Verbindung mit unionsfreundlichen Provinzialen Frankreichs und Deutschlands neue Statuten aus, die bereits im Jahre 1506 auf dem Capitulum Generalissimum beraten worden waren. Diese Statuten wurden von einer mit päpstlicher Vollmacht ausgestatteten Kommission modifiziert und vom General und Ordensprotektor Dominikus Grimani[2]) 1508 publiziert, damit auf Grund dieser Statuten die reformierten Konventualen mit den Observanten wieder vereinigt würden[3]). Am 20. Februar 1509 befahl dann der Ordensprotektor den genannten Provinzialen, unter denen sich auch Ludwig Henning[4]) befand, diese Statuten, die wegen ihrer päpstlichen Gutheißung Statuta Julii II. genannt wurden, in ihren Provinzen durchzuführen[5]).

Über die Entstehung dieser Statuten und ihre Durchführung in der sächsischen Provinz gibt der böhmische Chronist[6]) folgende Darstellung: Der Ordensprotektor Dominikus Grimani habe einige Erklärungen und Bestimmungen über die Regel, die vom General Aegidius Delphini[7]) herstammten, aufs neue bestätigt, mit seinem Siegel versehen und dem Minister Ludwig Henning nebst Auftragsschreiben übergeben, damit Henning, auf diese Schriften gestützt, die sächsischen Observanten seiner Jurisdiktion unterwerfen könne; Henning habe dann sofort nach seiner Heimkehr aus Rom[8]) diese Regelerklärungen und Begleitschreiben in den Druck gegeben.

---

1) Er war von 1506 bis 1510 im Amte. Vgl. HH 690.

2) Grimani war von 1503 bis 1523 Ordensprotektor. HH 703. 3) HH 147 ff.

4) F. Doelle, Reformtätigkeit des Provinzials Ludwig Henning in der sächsischen Franziskanerprovinz (1507—1515). In: FSB III, Münster 1915, 1 ff.

5) Firmamenta trium ordinum beatissimi patris nostri Francisci, Paris 1512, III, Prologus. 6) Ms. I, fol. 214 im Provinzarchiv der Franziskaner zu Prag.

7) Er war von 1500 bis 1506 General. HH 690. Es sind wahrscheinlich die von ihm im Jahre 1500 veröffentlichten Statuta Alexandrina gemeint. Vgl. Chronologia historico-legalis I, Neapoli 1650, S. 148 ff.

8) Über eine Romreise Hennings im Jahre 1508/09 ist sonst nichts bekannt.

Wie aus den Klagen sächsischer Brüder gegen Ludwig Henning im Jahre 1514 hervorgeht, wurden diese Statuten zu Lübeck gedruckt und auf dem Kapitel, das im September 1509 in Rostock stattfand, an die einzelnen Klöster verteilt. Die Klagen dieser Brüder heben hervor, daß Henning den Druck der Statuten, wodurch der Provinz schwere Geldopfer aufgebürdet worden seien, ohne Zustimmung seiner Brüder habe herstellen lassen [1]).

Auch P. Lambert Slaggert äußert sich in seiner Chronik sehr entrüstet über die großen Ausgaben, die die Brüder der Statuten wegen machen mußten. Er sagt nämlich zum Jahre 1509: „In deme sulvesten jar de vader minister broder Ladewyg vorbestemmet up den dach exaltacionis sancte crucis heft capittel holden tho Rostock, dar thosamen weren by CCCC broder unde vedere. In deme capittel sin uthgegeven de Statuten Julii allen vederen unde conventen vor gelt, III vor V gulden. O o, welk eyne sneydicheyt unde besnydinge veler armen closter dardorch ys vullenbroch, Simon, Symon, pecunia tua sit tecum in perdicione . . ." [2]).

Daß wir es hiermit den Statuten Julius' II. zu tun haben, bezeugt Lambert Slaggert ausdrücklich; aber auch inhaltlich deckt sich der Henningsche Druck mit dem bis jetzt bekannten ältesten Drucke der Statuten Julius' II. aus dem Jahre 1512 in den Firmamenta trium ordinum. Der böhmische Chronist, der noch ein Exemplar des Henningschen Druckes im Breslauer Observantenkloster eingesehen hat, sagt nämlich, daß das erste Kapitel dieses Druckes in der „particula quarta" handele „de

---

[1]) Abschrift im Ratsarchiv zu Görlitz, Urkundenband II fol. 345 v. Die betreffenden Klagepunkte lauten: „16: In eodem capitulo [zu Rostock 1509] introduxit ad provinciam nova statuta iam pridem in capitulo generalissimo [vgl. über dieses Kapitel von 1506 HH 147 f.] revocata, non in parvam iacturam regularis vite nostre, ac si antea non fuissemus reformati. 17: Cum hiis statutis sepicule fratres de familia molestia affectos contra nos incitavit cum multo et populi et utriusque dignitatis dominorum [Ms.: dominos] scandalo. 18: Ad inprimenda ista in Lubeck statuta absque patrum provincie consensu multam in provincia et magnam pecunie summam extorsit ad minus a minori conventu sicut Lubauia tres aureos."

[2]) F. Techen, Die Chroniken des Klosters Ribnitz. In: Mecklenburgische Geschichtsquellen. Schwerin 1909, 125.



obediencia et humili subiectione prelatorum [1])". Da auch der bisher älteste Druck vom Jahre 1512 in demselben Kapitel und derselben Particula „De humili subiectione et reverentia sancte romane ecclesie et supremorum ordinis prelatorum" handelt, so dürfte es erwiesen sein, daß uns die älteste Ausgabe der Statuten Julius' II. in dem Henningschen Drucke vom Jahre 1509 vorliegt [2]). Es scheint, daß Henning diese Statuten kurz nach dem 20. Februar 1509 in den Druck gegeben hat, als der Ordensprotektor den Befehl gab, sie in den einzelnen Provinzen einzuführen. Leider ist es uns bis jetzt nicht gelungen, den Henningschen Druck trotz vieler Bemühungen in Breslau, Lübeck und Prag wiederaufzufinden. Jedoch befindet sich im Breslauer Stadtarchiv eine Abschrift der „particula quarta" des ersten Kapitels unter dem Titel „Copia Bullarum protectoris ordinis [3])", die der böhmische Chronist oben erwähnt. Diese Particula war für Henning die legale Grundlage, als er die Breslauer Observanten am 2. Januar 1510 aufforderte, sich binnen 14 Tagen unter seine Obedienz zu stellen. Die „Copia" stimmt fast wörtlich mit der entsprechenden Particula des Druckes vom Jahre 1512 überein. Die Abweichungen sind in den Fußnoten vermerkt, wobei wir nicht entscheiden konnten, welcher von beiden Drucken dem Original am nächsten steht, und auf welche Weise die Verschiedenheit der beiden Drucke zu erklären ist. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, daß wir nicht den Lübeckschen Druck selbst zum Vergleiche heranziehen konnten, sondern nur eine offenbar fehlerhafte Handschrift, die wahrscheinlich an manchen Stellen abgeändert wurde, wie sachliche Verschiedenheiten vermuten lassen. Die Statuten nach dem Pariser Drucke von 1512 zitieren wir mit Firm.

Copia Bullarum protectoris ordinis, quibus nos requisiti sumus per ministrum Saxonie die secunda Januarii anni presentis [1510] ad parandam sibi obedienciam infra XV dies etc.

Et quia consequenter ibidem dicit regula, quod frater Franciscus promittit obedienciam et reverenciam domino pape Honorio et eius

---

1) Ms. I, fol. 214 im Provinzarchiv der Franziskaner zu Prag.

2) Firmamenta trium ordinum III, fol. I v f. 3) Roppan 30 00000.

successoribus canonice intrantibus et ecclesie Romane, ideo statuimus, et ordinamus, ut omnes et singuli fratres, ut dignum et iustum est, reverenciam exhibeant et honorem, humilem obedienciam et firmissimam fidelitatem sanctissimo domino nostro pape et sacrosancte sedi apostolice eodem modo [1]) videlicet, quo in principio et eciam in fine regule admoneantur [2]). Et prout intencio fuit sanctissimi patris nostri Francisci, qui presbiteros monuit pre cunctis revereri. Et quia insuper regula ibidem dicit, quod et [3]) alii fratres teneantur, fratri Francisco et eius successoribus, videlicet ministris generalibus, obedire. Et alibi: Universi fratres unum de [4]) fratribus istius religionis teneantur semper habere generalem ministrum et servum tocius fraternitatis, cui teneantur firmiter obedire. Et alibi: Non precipientes eis aliquid, quod sit contra Deum [5]), animam suam et regulam nostram. Et alibi: Quod fratres teneantur obedire suis ministris in omnibus, que promiserunt Domino observare et non sunt contraria anime sue [6]) et regule nostre. Quibus verbis et limitacionibus constat, nullos [7]) alios limites sive excepciones nostre obediencie regularis videlicet unius generalis ministri et provincialium ministrorum et custodum, per quascunque provisiones apostolicas addi vel subditis ad hoc directe et specivoce concedi posse, quin derimatur seu detrahatur de perfectione talis obediencie nostre evangelice in gradu perfectionis et modo tanquam evangelica et perfecta omnium religiosorum obediencias transcendentis [7]), prout eciam sanctus Bernnardinus clarius declarat et probat. Nec ideo aliter limitari valet nec per sacrum concilium [8]) et decretum Constanciense et Eugenium quartum aut alios aliter limitatur aut exprimitur [9]), eciam quoad fratres de observancia sive familia, quam per modum dispensacionis sive relaxacionis aut concessionis eciam presuppositis causis legittimis. Que quidem concessio in voluntarios [10]) vota sua purius servare volentes non obligat nec ligat [11]), prout dictum decretum Constanciense satis aperte et Nicolaus quintus expressius per aliam declaracionem sub bulla, que incipit „Regnum [12]) universalis ecclesie“ [13]), determinaverunt. Nec ideo fratres

---

[1]) Firm: eo modo. [2]) Firm: admonemur. [3]) „et“ fehlt in Firm.

[4]) Firm: ex. [5]) Firm fügt hinzu: et animam.

[6]) „sue“ fehlt in Firm.

[7]) Für die Stelle „nullos“ bis „transcendentis“ steht in Firm: Quod per nullam concessionem sive provisionem apostolicam fratres ab obedientia generalis et provincialium ministrorum absque detractione et retrocessione regularis obedientie, quam intendebat beatus pater Franciscus eximi possunt.

[8]) Firm: consilium. [9]) Firm: reprimitur.

[10]) Für „in voluntarios“ hat Firm: fratres sub prelatis ordinariis.

[11]) „nec ligat“ fehlt in Firm.

[12]) Firm: Regimini.' [13]) Firm fügt hinzu „etc.“

talem obedienciam nostram regularem sponte professos et eandem sequi volentes obligare vel ligare possunt [1]). Cum nullus uti privilegio aut retrocedere cogatur, prout eciam sanctissimus dominus noster Iulius secundus per breve suum fratribus regulares [!] obediencie concessum et aliud ministro Francie directum et alii plures in simili declaraverunt. Que, inquam, concessiones eciam voluntariis talem obedienciam ministrorum sine condicione libere professis non conceduntur nec concedi vel dari possunt nisi causa subsistente legittima, que tamen ibidem nullatenus vel rarissime eciam particulariter reperitur, ubi talis obediencie tales excepciones sive limites ad omnia incommoda atque pericula anime subditorum omni tempore evitanda sufficientes ex regula ipsa perfectissima sufficientissime dantur. Ita quod generalis et provinciales ministri et custodes, eciam si minime reformati vel observantes existant subditos suos involuntarios a regula [2]) ipsius observancia [!] per ipsam regulam et per omnia iura minime impedire unquam potuerunt vel [3]) possunt et maxime [4]) ubi non solum per sacras scripturas et per omnia iura et per beati Francisci ipsius regule institutoris revelata divinitus et facta, sed eciam rei experiencia manifesta constat sub talibus et sub tali voto et obediencie forma et talium cura [!], ubi meliores servata sue professionis et regule puritatem et formam haberi non possunt, ipsius regule puritatem et formam observabilem esse et semper fuisse, prout eciam patet argumento manifesto in multis antiquioris observancie regularis sive reformacionis et nonnullis aliis fratribus ipsius regule et obediencie veram observanciam immediate sub talibus ministris et custodibus nunc usque per Dei graciam modis congruis congrue servantibus, quamdiu meliores habere servata sue professionis et obediencie regularis huiusmodi puritate et forma non potuerunt, et qui tandem reformatos nunc et sufficientes haberi meruerunt [4]). Quarum eciam provisionum et causarum ipsarum insufficientia novis supervenientibus causis in contrarium clarius nunc probatur, ubi rei

---

[1]) Die Stelle von „Nec ideo" (S. 202) bis „possunt" fehlt in Firm.

[2]) Firm: regulari. [3]) In Firm fehlt: unquam potuerunt vel.

[4]) Für die Stelle „et maxime" bis „haberi meruerunt" steht in Firm: Obediendum est igitur apostolo Petro ammonente non solum bonis et modestis sed etiam discolis, ubi nihil contra Deum et conscientiam imperatur, neque enim ceteris christianis ab obedientia ipsius supremi pontificis et aliorum episcoporum siquando viciosi invenirentur recedendi prestare debemus exemplum, multi siquidem sub malis prelatis sanctam cum humilitate foverunt conversationem et vitam, ut de fratribus nostris in provinciis Burgundie, Francie, Turonie et Saxonie atque Colonie et multis aliis evidentissime patet, in quibus sub difformatis ministri et custodibus quam plurimi conventus et fratres retroactis temporibus artissimam pre ceteris observantiam tenuerunt, qui tandem reformatos nunc et sufficientes habere meruerunt.

experiencia manifesta clarius[1]) nunc constat, qualiter allegati et sperati fructus talium provisionum et exempcionum, videlicet unitatis, pacis et reformacionis ordinis, amplius ex eis non sequuntur. Sed nunc pocius contraria, videlicet ordinis ipsius divisio, turbacio, inquietudo et dissensio[2]), magis quam reformacio et concordia exinde oriuntur et continuantur, ut satis notorium est, sicque consequenter votum regularis obediencie per ipsas provisiones non commutatum in melius nec in equivalens, sed pocius relaxatum esse non solum per predicta, sed alia plura comprobatur propter que omnia eciam[3]) causas ipsarum provisionum sive exempcionum aut dispensacionum dicimus et, in quantum de iure[4]) possumus, auctoritate apostolica declaramus nunc minime subsistere et minus legittimas et sufficientes, sed illegittimas et nullas esse. Atque prout ex officio et ex dicta speciali commissione et mandato dicti sanctissimi domini nostri pape obligamur talium et aliorum quorumcunque fratrum ordinis nostri saluti unitatique et paci ordinis debite provideri volentes omnibus et singulis regulam ipsam per dominum papam Honorium confirmatam professis sub interminacione divini iudicii districtius inhibemus, talibus de[5]) cetero uti provisionibus vel concessionibus aut ordinacionibus[6]) a regulari obediencia et cura ministri generalis et provincialium ministrorum et custodum ipsos fratres taliter eximentibus, sed omnino volumus et mandamus cum Martino quinto[7]) et precipue cum beato Francisco in regula nostra, ut ex nunc omnes et singuli fratres huiusmodi sive Italici, Gallici, Hispani, Theutonici et quicunque alii per orbem terrarum constituti obedire teneantur, prout regula dicit, et immediate subici in omnibus, que dicit regula, tali successori beati Francisci, generali ministro[8]) in toto ordine, eo[9]) insufficiente per eos, quibus incumbit ex regula, non determinato vel[10]) iudicato vel alias[11]) repudiato sive deposito. Et similiter provincialibus ministris in suis provinciis, custodibus in suis custodiis, guardianis in guardianatibus suis et quibuscuncque prelatis per regulam datis non obstante quacunque declaracione aut[12]) quocunque privilegio sive indulto aut mandato in contrarium quomodocunque aut qualitercunque concesso in generali vel speciali in concilio[13]) Constanciensi, in curia Romana[14])

---

1) Firm: apertius. 2) Firm: dissentio. 3) In Firm fehlt eciam.
4) In Firm fehlt: de iure. 5) Firm hat a cetero.
6) In Firm fehlt: vel concessionibus aut ordinacionibus.
7) Firm fügt hinzu: et aliis.
8) Firm: uni generali ministro.
9) Firm: eo pro insufficiente. 10) Firm hat „nec" für „vel".
11) Für „vel alias" hat Firm „aut".
12) Firm hat „vel" statt „aut". 13) Firm: consilio.
14) Firm: Romana curia.

vel alibi ubicunque, eciam ab Eugenio quarto, Pio secundo, Paulo secundo vel quocunque alio cassando, revocando, annullando ac nullius esse decernendo valitudinis ac si nunquam concessa fuissent. Et ubicunque dicti ministri et custodes tales de observancia vel familia taliter exemptos vel separatos in suis provinciis et custodiis habuerint, volumus, ut debitum [1]) sibi ex regula a talibus sicut et ab aliis obedienciam gratiose requirant et paternaliter [2]) curam talium atque locorum et monasteriorum eisdem subditorum spontanee ad ovile seu gregem legittimi pastoris revertencium offerant atque suscipiant, ita tamen et [3]) ubi et quamdiu tales ministri debite reformati non fuerint, nec in observancia regulari diucius probati, si dicti de familia custodes vel vicarios sibi eligere et habere voluerint ex suis, qui eosdem salva semper obediencia regulari et cura ministrorum regant et visitent, ipsi ministri benigne eis concedant, prout [4]) tempore sancti Bernnardini ante Eugenianam et a [5]) fratribus observancie et reformacionis in diversis provinciis olim fieri consuevit, donec aliter super his [6]) provisum fuerit. Et ubi a summis pontificibus transitus talium fratrum de familia ad conventuales et recepcio eorum a conventualibus sine licencia petita et in scriptis obtenta sub censuris et penis prohibetur, dicimus et declaramus, eciam auctoritate apostolica nobis desuper concessa, hoc accipi et intelligi debere de transitu ipsorum de familia [7]) ad laxatam et deformatam vitam fratrum conventualium non reformatorum vel eciam in paupertate dispensatorum vel relaxatorum et [8]) talium loca et non de transitu sive reditu ad regularem obedienciam suorum ministrorum conventualium [9]) sub modo et ritu fratrum reformatorum observancie et obediencie regularis eisdem ministris et conventualibus immediate iuxta regule formam subditorum, quos sanctissimus dominus noster Iulius secundus vere fratres minores [10]) censuit, cum nulli eciam de iure divino transitus vel reditus ad meliorem frugem et sue professionis observanciam claudi debeat, sed eciam ex regula recursus ad ministros pro regule observancia expresse precipiatur, ut [11]) talibus de locis vel societate a ministris provideatur, ubi et cum quibus regularis observancia [!] et obediencie promisse

---

[1]) Firm: debitam.

[2]) Firm fügt hinzu: et. [3]) Firm hat „quod" statt „et".

[4]) Firm fügt hinzu: ipsi de familia.

[5]) Für die Stelle „a fratribus observantie et reformationis" hat Firm: ab aliis fratribus vere observantie et obedientie regularis.

[6]) Firm fügt hinzu: melius.

[7]) Statt „familia" hat Firm „observantia".

[8]) Firm fügt hinzu: ad.

[9]) Firm macht den Zusatz: maxime reformatorum.

[10]) Firm setzt hinzu: esse.

[11]) Firm hat: ut de talibus locis et societate.

puritas observari possit, a quo eciam regule precepto aliquem impediri vel retardari posse districtius inhibemus ratum habentes et approbantes transitum sive reditum quorumcunque fratrum et locorum ad huiusmodi obedienciam regularem ministrorum[1]) et custodum ubicunque et quandoqumque iam factum, et ubi eciam[2]) transitus aliorum[3]) fratrum ministris subditorum ad fratres de familia licencia petita non obtenta vel talium eciam[4]) recepcio ipsis de familia licencia taliter petita et non obtenta eciam[5]) conceditur. Dicimus et auctoritate apostolica eciam[6]) declaramus de conventualibus fratribus non reformatis et in paupertate dispensatis et relaxatis presuppositis eciam causis legittimis ad hec et legittima subsistencia dictarum provisionum ipsorum de familia[7]), si post hec aliquando tales, quod absit, reperiantur et non de dictis reformatis observancie[8]) regularis hoc accipi vel[9]) intelligi debere, prout eciam sanctissimus dominus noster Iulius secundus per literas sanctitatis sue sub forma brevis generali ministro directas et[10]) de novo concessas, per eundem et approbatas per alias satis aperte declaravit et determinavit inhibentes eciam districtius sub pena apostasie et excommunicacionis late sentencie, ut nullus talium reformatorum vel observancie seu obediencie regularis ad separatos[11]) de familia vel ad alios conventus conventualium relaxatos sive in paupertate dispensatos vel[12]) non reformatos sine debita dispensacione et licencia sui ministri in scriptis obtenta transire possit et nisi in causa regule conformi utpote in causa reformacionis vel reductionis aut subvencionis talium[13]).

---

1) Firm: talium ministrorum. 2) In Firm fehlt: eciam.
3) In Firm fehlt: aliorum. 4) In Firm fehlt: eciam.
5) In Firm feht: eciam. 6) In Firm fehlt: eciam.
7) Firm hat: provisionum de familia vel similium.
8) Firm hat: observantie et obedientie regularis.
9) Für „vel" hat Firm „et".
10) In Firm fehlt: et. 11) Firm hat: ad dictos separatos.
12) Für „vel" hat Firm „et".
13) Auf der Rückseite der Handschrift steht: Copia requisitionis cum sua declaratione reformatorum. Copia deformatorum de obedientia sibi paranda infra XV dies etc. perlecta in singulis locis signatis, ultimo ad manus patris guardiani Brunnensis pervenit etc.

Kleinere Beiträge.

Konvent, Bettelbruder, Minoritenorden. Zur Verständigung über einige Begriffe der franziskanischen Bewegung.

Die Literatur zur Kirchengeschichte im allgemeinen und zur Geschichte der Bettelorden im besonderen benützt immer wieder die Begriffe Mendikantenkloster, Minoritenkloster, Bettelmönche. Es mag genügen, aus der beinahe unübersehbaren Fülle von Schriften einige schlagende Belege hierfür anzuführen. So schreibt ein so großer Kenner der Kirchengeschichte, wie Albert Hauck, ohne weiteres von einem „Eindringen der Bettelmönche in die Seelsorge“ [1]). Der Hallenser Kirchenhistoriker Friedrich Loofs sagt an einer Stelle, daß Wiklif mit den Bettelmönchen zerfiel [2]). Und das neueste Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende, das Gustav Krüger herausgab, redet in seinem zweiten Teil ungescheut von Bettelmönchen und ihren Klöstern [3]). Auch Hauck sagt, daß die Klöster der Minderbrüder im Beginn des 14. Jahrhunderts in den drei deutschen Provinzen die Zahl 200 bereits überschritten hatten [4]). Was nun die Führer der protestantischen kirchengeschichtlichen Forschung für richtig halten, findet sich erklärlicherweise bei ihren Schülern und ebenso in den unbedeutenderen Veröffentlichungen auf Schritt und Tritt wieder. Aber auch auf katholischer Seite lesen wir die genannten Bezeichnungen Bettelmönche, Bettelkloster, Dominikanerkloster nicht selten [5]).

Alle diese Bezeichnungen sind aber völlig ungenau und irreführend. Während die alten Orden benediktinischen Stammes in der

---

[1]) Kirchengeschichte Deutschlands, 5. Teil, 1. Hälfte, Leipzig 1911, 325.

[2]) Grundlinien der Kirchengeschichte², Halle a. S. 1910, 145.

[3]) Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende, in Verbindung mit ..., hrsg. von Gustav Krüger, 2. Teil, bearbeitet von G. Ficker und H. Hermelink, Tübingen 1912, 141.

[4]) Siehe Anm. 1.

[5]) z. B. aus neuester Zeit: F. Doelle, Die Observanzbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz bis zur Glaubensspaltung, Münster 1914, 5. Am bekanntesten ist die ungezählt wiederholte Behauptung, Martin Luther sei ein Bettelmönch gewesen.



Tat Mönchsorden waren, deren Mitglieder sich in einem Kloster dauernd aufhielten, gilt dasselbe keineswegs für die Mitglieder der Bettelorden. Alle Benediktiner und ihre Verwandten legen das votum stabilitatis ab und wohnen in einem claustrum mit deutlich festgesetzter Klausur. Die Franziskaner aber legten dies Gelübde, das votum stabilitatis, so wenig ab, als die Klerikerorden dies Gelübde aus begreiflichen Gründen leisten konnten. Dasselbe gilt von der Klausur, wie ohne weiteres deutlich ist. Die Minoriten, Dominikaner usw. sind eben keine Mönche im strengen Sinn des Wortes, sondern durchaus Brüder, fratres, und zwar Bettelbrüder. Ihre Häuser sind auch keine claustra, weder Klöster noch Stifter, sondern conventus oder domus. Man hat deshalb sachgemäß den Ausdruck Bettelkonvent, Minoritenkonvent, Dominikanerhaus und Bettelbrüder zu benützen. Alle anderen Bezeichnungen sind nicht sachgemäß, sondern einfach falsch.

Auch sonst bedienen sich manche Forscher, welche die Geschichte der Bettelorden darstellen, zweifelhafter Begriffe. Schon der Ausdruck Bettelorden ist ohne Frage nicht ganz passend. Man wird an der Bemerkung Karl Müllers nicht vorübergehen dürfen, der sagt: „Es sind drei Grundformen, das alte benediktinische Mönchtum mit seinen verschiedenen Zweigen, auch den Ritterorden, die geistlichen Klerikerorden, unter denen die Augustiner Chorherren und die Praemonstratenser voranstehen, und die Bettelorden, die eigentlich nicht mehr Mönchtum im alten Sinne, sondern einen neuen Typus darstellen, für den eine besondere Allgemeinbezeichnung fehlt." Doch soll dieser auch sachlich bedeutsame Punkt nur nebenbei erwähnt werden. Daneben aber gibt es noch eine Reihe anderer Bezeichnungen, die in der Darstellung der franziskanischen Bewegung gebraucht werden und die einer Klärung dringend bedürfen. Hierher gehört der Ausdruck Minoritenorden selbst. Mit dieser Bezeichnung wird vielfach Unfug getrieben. Das geschieht dann, wenn dieser Begriff als die Zusammenfassung der gesamten franziskanischen Bewegung benutzt wird. Man darf den Minoritenorden nicht als Oberbegriff der drei franziskanischen Orden aufstellen. Man kann nicht die Geschichte der Minoriten, Klarissen und des dritten Ordens [2]) unter dem Titel „Geschichte des Franziskanerordens" darstellen. Das ist Konfusion [3]). Von diesen Überlegungen aus ist auch der Titel des

[1]) Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung IV, 1: Geschichte der christlichen Religion [2], Berlin und Leipzig 1909, 244. Das Gesperrte ist von mir gesperrt.

[2]) der selbst wieder als weltlicher und regulierter Orden eine schwer zu fassende Erscheinung darstellt.

[3]) Als Beispiel hierfür diene die Bemerkung in einer Besprechung der Theologischen Literaturzeitung, Leipzig 1915, 40. Jahrgang, Nr. 23, Spalte 494: „Die Gründungen der drei Zweige des Franziskanerordens . . ."



schönen Werkes von Heribert Holzapfel unrichtig: „Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens“[1]). Wer die Geschichte der franziskanischen Gesamtbewegung schildern will, muß den Titel wählen: „Die Orden des hl. Franziskus in Franken“ u. ä. Der Ausdruck Minoritenorden oder Franziskanerorden ist auf die Minoriten oder Franziskaner selbst zu beschränken.

Eine besondere Begriffsverwirrung herrscht auf dem schwierigsten Gebiet der franziskanischen Forschung, auf dem Gebiet des dritten regulierten Ordens des hl. Franziskus. Doch will ich davon absehen, da ich hoffe, in Bälde darüber Neues darbieten zu können.

Es handelt sich aber bei der Festlegung aller dieser Begriffe nicht um Begriffsspielereien oder irgend einen persönlichen Eigensinn. Vielmehr besteht die Gefahr, daß die Verwendung der beanstandeten Ausdrücke immer wieder die Eigenart der großen religiösen Bewegung verdunkelt, welche in Franziskus und den Seinen hervorbrach. Man verschleiert die Besonderheit und die Wucht des großen Vorgangs, man macht sich das Neue und Entscheidende der Sache selbst nicht deutlich, wenn man die Minoriten, Augustinereremiten usw. als Mönche, ihre Behausung als Kloster bezeichnet, während sie eben als Bettelbrüder in ihren Konventen und Häusern etwas ganz Eigenartiges in die Welt gebracht haben, was im alten Mönchtum und den Klerikerorden nicht vorhanden war.

So gewinnt die Geschichte der Bettelorden und vor allem diejenige der Orden des hl. Franziskus neue Beleuchtung und eine schöne Abgrenzung von anderen Bestrebungen, wenn man ihre Hauptbegriffe strenge beachtet und ihnen nachgeht. Und man wird künftig von einer ernsten wissenschaftlichen Arbeit auf diesem Gebiet erwarten müssen, daß nur noch die Ausdrücke Bettelbrüder und Minoritenkonvente[2]) verwendet werden und der Ausdruck Minoritenorden oder Franziskanerorden auf die Franziskaner beschränkt bleibt und nicht als Oberbegriff verwendet wird[3]).

Stuttgart-Cannstatt. Albrecht Schäfer.

Mittelalterliche Franziskanerhandschriften des K.B. Nationalmuseums zu München.

In den Sitzungsberichten der Königlich Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse (Jahrgang 1916, 4. Abhandlung), legt der ebenso fleißige als sachkun-

[1]) Freiburg i. B. 1909. [2]) Anders verhielt es sich mit den Klarissen; diese wohnen natürlich in einem Kloster.

[3]) Die Ausdrücke Kloster für jede Ordensniederlassung und Bettelorden sind heute bereits so eingebürgert, daß ihnen die Existenzberechtigung wohl nicht mehr versagt werden darf. Die Schriftleitung.



dige Schüler Traubes, P. Lehmann, seit Jahren Vertreter der mittellateinischen Philologie an der Universität München, eine Beschreibung mittelalterlicher Handschriften des K. B. Nationalmuseums zu München vor. Es handelt sich um „Reste kirchlich-klösterlicher Bibliotheken und Archive namentlich Nordbayerns". Die Arbeit dient trotz aller bewußten und gewollten Beschränkung und Unvollständigkeit doch vortrefflich ihrem sich gesteckten Ziele, zu helfen bei der Rekonstruktion der zersprengten Büchersammlungen und zur Veranschaulichung des mittelalterlichen Geisteslebens nach mehr als einer Richtung hin. (S. 4).

Wir beabsichtigen an dieser Stelle keine Besprechung, sondern nur eine den Zwecken der F S entsprechende Anzeige zu bringen, also die in der Arbeit namhaft gemachten Franziskanerhandschriften uud Bibliotheken zu verzeichnen.

Es handelt sich um die ehemaligen Bibliotheken der Franziskanerklöster: Ingoldstadt, Nürnberg und Würzburg und um die Klarissenbibliotheken Bamberg und Nürnberg. Sehr dankenswert ist die jedesmalige Angabe, wo wir sonst noch Handschriften aus den genannten Klöstern finden.

I. **Franziskanerklöster:** 1. Ingolstadt (S. 25—41). Fünf sehr umfangreiche und inhaltreiche Handschriften. Darin von Franziskanern: *Gualtherus Burlaeus (?),* De vita et moribus philosophorum (S. 25). — *Johannes Lilius* (oder *Lilii*), Tractatus duo logicales (S. 27). — *Augustinus de Ferrara,* Quaestiones super librum praedicamentorum Aristotelis (S. 29). — *Antonius Andreae,* Super Aristotelis libros metaphysicae (S. 30). — *Franciscus de Mayronis,* De esse et essentia (S. 31). Sonst finden sich Handschriften aus dem Nürnberger Kloster, etwa 20 in der K. Hof- und Staatsbibliothek München, eine einzelne in der Nat.-Bibliothek Paris, Nouv. acq. lat. 911. — 2. Nürnberg (S. 47—50). Eine Handschrift mit mystischen Traktaten. Darunter: *Bonaventura,* Itinerarium mentis in Deum (S. 48) und Übersetzungen und Kommentare des Oxforder Franziskanerlehrers *Robertus Lincolniensis* zu Dionysius Pseudo-Areopagita (S. 49). Andere Handschriften des Klosters befinden sich heute in Donaueschingen, Nürnberg und München (Univ.-Bibliothek). — 3. Würzburg (S. 52—58). Zwei Handschriften mit Traktaten des *Marquard von Lindau,* über den P. Livarius Oliger, z. Zt. München, arbeitet, und *Franciscus de Mayronis,* Tractatus de articulis fidei und Tractatus de decem praeceptis. Ungefähr 150 mittelalterliche Handschriften besitzt noch das heutige Minoritenkloster in Würzburg, einzelne Bände finden sich in Gotha und in der Universitätsbibliothek von Würzburg.

II. **Klarissenklöster:** 1. Bamberg (S. 7 f.). Drei Handschriften, darunter: *Augustinus Alveldianus,* Tractatus de regula s. Clarae, eine bisher unbekannte Schrift des sonst gut gekannten Franziskaners (S. 8).



— Andere Handschriften dieses Klosters finden sich in Bamberg, Kgl. Bibl., Liturg. 18, 19, 20, 21, 68 (?), 178; Patr. 58; Theol. 65 (?); Hist. 146. — 2. Nürnberg (S. 41—46). Zwei Handschriften. Die erste (N. M.-Bibl. 1191) enthält: fol. 1r—10r *Deutsche Chronik des Franziskanerordens;* fol. 11r—83v *Deutsche Chronik der Nürnberger Klarissen.* Beide werden von L. vermutungsweise dem *Nikolaus Glaßberger* zugeschrieben. In der zweiten Handschrift finden sich Predigten des *P. Stephan Fridolin* (N.-M.-Bibl. 3801). Vereinzelte Handschriften des Klosters finden wir in Bamberg, Berlin, Cheltenham (?), Gera, Pommersfelden, Stuttgart, Wolfenbüttel.

Außer diesen codices werden noch genannt: *ein Leben der heiligen Franciscus und Elisabeth,* s. XV (S. 5; N. M.-Bibl. 946) und (aus der Pfarrei Illschwang stammend) *Nicolai Lyrani* postilla in psalmos; tractatus de sudore vultus; utrum saepe vel raro sit accedendum ad corpus Christi, s. VIV—XV (S. 25) und wir bekommen Notizen über die Franziskaner: *Konrad Hallerdorfer* (S. 7f.), *Friedrich Gerbersdörffer* (S. 7f.), *Johannes Sintram* (S. 52f. 57f.), *Ludwig Stolz* (Pistoris) (S. 28—31).

Dorsten i. W. P. Hieronymus Spettmann O. F. M.

Besprechungen.

Verfasser von Zeitschriftenaufsätzen, die deren Berücksichtigung an dieser Stelle wünschen, werden höflichst um Zusendung eines Sonder-Abzuges gebeten.

Die Schriftleitung.

Bibliotheca Missionum. Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschung. Erster Band. Grundlegender und allgemeiner Teil. Von Robert Streit O. M. I. Münster i. W., Aschendorffsche Buchhandlung, 1916, (XI. 24*, 877, 8⁰). Mk. 28,60.

Der Verfasser hat das vorliegende Werk seiner Genossenschaft, der um die katholischen Missionen vielverdienten Oblatenkongregation, zur ersten Jahrhundertfeier gewidmet und ihr mit demselben ein „monumentum aere perennius“ gesetzt; denn dieses Werk wird nicht vergessen und noch in den folgenden Jahrhunderten zu Rate gezogen werden. Wer in Zukunft eine wissenschaftliche Arbeit über die katholischen Missionen schreiben will, wird mit „Streit“ beginnen oder doch bei ihm seine Literatur nachprüfen; und mancher angehende Forscher wird hoffentlich durch diesen unvergleichlichen Ratgeber bestimmt werden, eine missionsgeschichtliche Frage für seine Dissertation zu wählen.



Das große Werk will die von 1500 bis 1910 erschienene Missionsliteratur in vier Bänden nach zeitlicher Reihenfolge bibliographisch genau vorlegen. Die Arbeit beginnt mit 1500, dem Anfang der neuern Missionsepoche, und schließt mit 1910, mit dem Erscheinen der „Zeitschrift für Missionswissenschaft“, da diese seitdem den Zweck des ganzen Unternehmens übernommen hat und einen genauen missionsbibliographischen Bericht bringt. Ein bei manchen vielleicht auftauchendes Bedenken, daß durch den auf 1500 angesetzten Beginn die vorher geschriebenen Missionsschriften unberücksichtigt bleiben, ist für die meisten derselben hinfällig, da sie seit 1500 gedruckt wurden und zum Jahre ihres Druckes aufgeführt werden. So fand unter vielen andern der selige Raymundus Lullus Aufnahme, den Streit „den größten Missionar seines Zeitalters sowohl als Praktiker wie auch als Theoretiker“ nennt, der „die Missionsbedürfnisse seiner Zeit erkannte und mit weitem Blicke seinen Zeitgenossen um Jahrhunderte vorauseilte“ (S. 255). Die Liste seiner missionsapologetischen Werke nennt 22 Nummern (S. 373), von denen die meisten gegen die Mohammedaner gerichtet sind, ein Zeichen, daß Streit selbst der Definition der Missionsliteratur nicht treu bleibt, die er (S. VI) mit den Worten gibt: „Unter Missionsliteratur sind hier jene Werke verstanden, die über das katholische Missionswerk unter den Heiden geschrieben und veröffentlicht wurden;“ die Beschränkung, die in dem Worte „unter den Heiden“ liegt, ist willkürlich und widerspricht durchaus der kirchlichen Praxis. Der Verfasser begnügt sich nicht mit einer reinen Katalogisierung, sondern gibt nebst dem wortgetreu abgedruckten Titel eine genaue Beschreibung des Buches, um ein klares Bild über Umfang und Inhalt zu ermöglichen und anzugeben, was es an Missionsstoff bietet. „Bei Briefsammlungen und ähnlichen Publikationen wurden kurz Schreiber, Ort, Datum und Seite namhaft gemacht“ (S. IX); auch wird bei seltenen Werken der Standort desselben in der einen oder andern Bibliothek mitgeteilt und so dem Forscher jeder für weitere Studien erwünschte Fingerzeig gegeben.

Der erste Band heißt „grundlegender und allgemeiner Teil“; er bietet in mehr als 2000 Nummern die missionstheoretischen (apologetischen, dogmatischen, exegetischen, ethischen), die missionsmethodischen, missionsrechtlichen und die missionsgeschichtlichen Werke mit allgemeinem Charakter. Der Verfasser bemerkt im Vorworte (S. X): „Bibliographien werden geschrieben, um ergänzt zu werden“, und rechnet mit Nachträgen. Wir haben das eine oder andere Werk aus der Missionsgeschichte der Franziskaner vermißt, hoffen jedoch, demselben in einem der folgenden Bände der Bibliotheca Missionum zu begegnen, und gestehen gern, daß wir selten bei fremden Schriftstellern eine solche Kenntnis der in Frage kommenden Franziskanerliteratur gefunden haben. Die vom Verfasser

benützten bibliographischen Werke (von Wadding, Johannes a S. Antonio, Sbaralea, Civezza u. a.) werden oft ergänzt oder berichtigt.

Um einen kurzen Überblick über die im ersten Bande zusammengestellte Franziskanerliteratur zu bieten, folgen wir den von Streit selbst gezeichneten Grundlinien [1]). Die ruhm- und erfolgreichen Arbeiten der Franziskaner und Dominikaner im innern und östlichen Asien waren durch die politische Umwälzung in China (1368) und die verheerenden Kriegszüge Tamerlans für lange Zeit unterbrochen worden; im 15. Jahrhundert beschränkte sich die katholische Mission auf die Unionsbestrebungen unter den orientalischen Christen, einige Vorstöße in den mohammedanischen Ländern und die Bekehrung der Heiden in den neuentdeckten Strichen und Inseln Westafrikas, bis das Ende des Jahrhunderts durch kühne und glückliche Seefahrten der Kenntnis der alten Welt und dem Seeleneifer der Missionare ungeheure Gebiete im fernen Westen und Osten erschloß. Das 16. Jahrhundert wurde eine Blütezeit der katholischen Mission, „das Zeitalter des missionarischen Auf- und Anbaues". Neue Probleme wurden der Mission gestellt; „Völker einer ganz andern Rasse und ganz verschiedener Kulturkreise traten als Missionsobjekt der Kirche entgegen". Fragen über ihre rechtliche Stellung, die Taufpraxis und Ehe, den Unterricht und die Spendung der Eucharistie mußten gelöst werden und wurden nach manchen Erfahrungen und Kontroversen in Lehrordnungen, liturgischen Handbüchern nnd höhern Entscheidungen geregelt. Die Missionstheoretiker und Missionsmethodiker fanden reiche Beschäftigung. Eine überaus ehrenvolle Rolle spielten bei allen diesen Aufgaben und Arbeiten die Söhne des hl. Franziskus, die Karl V. für die Mission in Amerika ausgewählt hatte. Ausgezeichnete Obere wußten ihnen gleich den rechten Weg zu zeigen. „Den ausreisenden Missionaren gab der neuerwählte Ordensgeneral Francisco de los Angeles Quinônes, in welchem ein warmes Missionsherz schlug, eine Missionsinstruktion mit auf den Weg. Sie ist, soweit uns bekannt, die erste dieser Art in der neuen Missionsgeschichte und datiert vom Jahre 1523. Sie zeigt die hohe Berufsauffassung der Franziskanermissionare, und ihr späteres Leben und Wirken bewies auch, wie ernst sie es damit nahmen" [2]). Bald nachher schrieb der Generalkommissar Nikolaus Herborn seinen ausziehenden Mitbrüdern das „Epitome convertendi Gentes Indiarum ad Fidem Christi" (Nr. 27[6]), das nach Streit „der erste Versuch einer Missionsmethodik in der

---

[1]) Vgl. R. Streit, Die Missionsliteratur. In: Missionswissenschaftlicher Kursus in Köln für den deutschen Klerus vom 5. bis 7. September 1916, Münster 1916, S. 22—29. und Der Missionsgedanke in seiner neuzeitlichen Entwicklung. In: ZMW 1917, S. 1—20.

[2]) Streit, ZMW VII 5; vgl. Bibliotheca Missionum 108.



neuern Missionsepoche" ist; der von P. L. Schmitt S. J. gefeierte Polemiker [1]) wird hier „in missionsmethodischer Beziehung zu den unbekannten Größen" gezählt. Mit Recht weist Streit den Statuten der Orden einen Platz in der Bibliotheca an und betont ihren Wert für die Kenntnis der Organisation und Methodik der Missionen (Nr. 152) [2]). Unter den vielen Missionsschriftstellern des Ordens ragen in dieser Zeit hervor Antonius von Cordova, dessen 1570 erschienenes Quaestionarium theologicum in besonders ausführlicher Weise „die strittigen Missions- und Kolonialfragen seiner Zeit" behandelt (Nr. 107), Johann Focher, der 1574 sein „für die Missionsgeschichte so bedeutsames" „Itinerarium Catholicum proficiscentium ad infideles convertendos" herausgab, „das erste Werk, das einen missionstheoretischen Versuch gewagt hat" (Nr. 119), Didakus Valades, der 1579 für die jungen Missionare die „Rhetorica Christiana ad concionandi et orandi usum accomodata" veröffentlichte (Nr. 131), und Michael von Zarate, dessen 1583 gedrucktes liturgisches Handbuch „Forma brevis administrandi apud Indos sanctum Baptismi sacramentum" „als Endergebnis der Kontroversfrage über die Spendung der hl. Taufe angesehen werden kann" (Nr. 142). Natürlich reizten die Großtaten der Missionare manchen Franziskaner zur geschichtlichen Aufzeichnung. Außer den die ganze Ordensgeschichte darstellenden Markus von Lissabon, Rodulphius von Tossignano und Franz von Gonzaga hebt Streit den deutschen Franziskaner Valentin Fricius hervor, dessen 1588 zu Ingolstadt gedruckter „Indianischer Religionstandt der gantzen newen Welt beider Indien" „der erste Versuch von Franziskanischer Seite war, einen kurzen systematischen Überblick über die Missionstätigkeit des Ordens zu geben" (Nr. 169).

Das 17. Jahrhundert „bildet das Jahrhundert der missionarischen Organisation. Organisation des heimatlichen Missionsbetriebes durch Gründung der Propaganda, Organisation und weiterer Ausbau der praktischen Missionsfelder". Der Beichtvater des königlichen Palastes P. Johann de Silva schrieb 1621 seine „für die Missionsmethodik recht bedeutenden" „Advertencias Importantes" über die gute Verwaltung der indischen Kolonien (Nr. 402), der Irländer Raimund Caron 1653 ein Handbuch für die Glaubensboten: „Apostolatus evangelicus Missionariorum Regularium per universum mundum" (Nr. 531), der hochverdiente flandrische P. Petrus Marchant 1657 seine vortrefflichen Ermahnungen und Lehren für die Missionare in den „Fundamenta Duodecim Ordinis Fratrum Minorum" (Nr. 551), ein Werk, das auch großen missionsgeschichtlichen Wert besitzt. Über-

---

[1]) L. Schmitt, Der Kölner Theologe Nic. Stagefyr und der Franziskaner Nic. Herborn, Freiburg 1896.

[2]) Streit, Missionskursus 26.



haupt war dieses Jahrhundert für die Missionsgeschichte des Ordens sehr ergiebig. Außer den bekannten Annales Minorum des Lukas Wadding und der Sammlung der Statuten und Generalkapitel in der „Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis Fratrum Minorum“ (Nr. 520) wurde 1682 von P. Dominikus de Gubernatis der groß angelegte „Orbis seraphicus“ begonnen, dessen fünfter Band zunächst bedeutsame missionstheoretische Abhandlungen und hierauf die Geschichte der älteren Franziskanermissionen bietet (Nr. 686, 710), — der zweite Teil des Bandes wurde 1886 von den bekannten Missionshistorikern Marcellin von Civezza und Theophil Domenichelli herausgegeben (Nr. 1607) — und eine große Zahl von zum Teil sehr wertvollen Chroniken der einzelnen, besonders spanischen, Missionen geschrieben. Für die Missionsstatistik ist die 1664 erschienene „Hierarchia Franciscana“ des P. Didakus Lequile (Nr. 592) wichtig und für die Missionsgeographie die „Tabula Geographica totius Seraphici Ordinis“, die 1680 zu München herausgegeben wurde (Nr. 681).

Das 18. Jahrhundert sieht aus verschiedenen Gründen einen traurigen Niedergang der Missionen. „Ein Lichtblick in der Missionsgeschichte gegen Ende des 18. Jahrhunderts ist die alte Missionsliebe und Missionsbegeisterung des Franziskanerordens. Sie zeigt sich in Südamerika, in Texas, Neu-Mexiko, Arizona, Neu-Kalifornien usw. Wir sehen, wie man sich gleichsam verdoppelt und verdreifacht, um die entstandenen Lücken auszufüllen und neuen Missionsboden zu gewinnen. Besondere Beachtung verdient vom missionsmethodischen Standpunkte aus der südamerikanische Franziskaner“ [1]. Manuel Sobrevielo, der uns 1792 in seiner „Instrucción“ die Grundsätze der Franziskanermissionen in Peru darbietet (Nr. 1073). Von mehr als gewöhnlichem Werte sind auch für die franziskanische Missionsmethode und Missionskunde die „Exhortacion Pastoral“ des P. Manuel Truxillo, die 1786 zu Madrid erschien (Nr. 1059), und das 1783 ebendaselbst erschienene Werk „Gobierno de los Regulares de la America“ des P. Pedro Joseph Parras, der über 20 Jahre als Missionar in Paraguay und als Rektor der Universität von Tucuman gewirkt hatte (Nr. 1058); „seine wertvolle Arbeit muß auch zur Beurteilung der Jesuitenmission in Paraguay herangezogen werden“ (ebd.). P. Petrus Montalvo veröffentlichte 1740 zu Madrid eine Erklärung der Generalstatuten der cismontanischen Provinzen, die „Glossa fundamentalis Statutorum Cismontanae Familiae“, „eine sehr wichtige Quelle für die Missionsgeschichte der Franziskaner, besonders für deren Missionsmethode“ (Nr. 904), und P. Carolus Franciscus a Breno 1726 zu Venedig das „Manuale Missionariorum Orientalium“ (Nr. 835). Der „als ausgezeichneter Arzt unter den Indianern gerühmte“ P. Joseph Gimbert hinterließ ein Manuskript über die „Virtudes de las yerbas de Hondu-

[1]) Streit, ZMW VII 18.



ras" (S. 555). Unter den Geschichtschreibern dieser Zeit nennen wir den P. Massaeo Kresslinger, der in den 1732 zu München gedruckten „Ortus et Progressus Sacri Ordinis Fratrum Minorum" „ein gedrängtes chronologisches Kompendium der Franziskanermission" gibt (Nr. 870). Erwähnt sei noch die für die Missionsgeschichte des Ordens wertvolle „Chronica de la Seraphica Religion" des mexikanischen Missionars und spätern Generalprokurators Joseph Torrubia, die 1756 zu Rom erschien (Nr. 980).

Das 19. Jahrhundert „war, wie in allgemein kirchlicher Beziehung, auch für das Missionswerk das Jahrhundert des Wiederaufbauens"[1]), an dem auch der Franziskanerorden eifrig mitarbeitete und von dem er immer wieder neue Anregung erhielt. Zahlreiche Missionsschriften praktischen und geschichtlichen Charakters, die noch in allgemeinem Gebrauche und Erinnerung sind, zeugen von dieser Verjüngung des seraphischen Missionsordens. In Nr. 1544 zählt Streit 44 Zeitschriften des Ordens auf, „die entweder ausgesprochenes Missionsprogramm haben oder doch die Franziskanermissionen mehr oder weniger berücksichtigen"[2]). So bietet der erste Band der Bibliotheca Missionum den Mitgliedern des Franziskanerordens viele Freude und Belehrung und den Freunden seiner Geschichte reiche Ausbeute für weitere Forschungen. Ähnlich wird das Urteil der Kapuziner lauten die das Werk auf ihre Missionsliteratur nachprüfen.

Wir scheiden von dem schönen Werke mit innigem Danke für den Verfasser, daß er Jahre hindurch unverdrossen die Mühe und Last getragen hat, und mit herzlichen Wünschen, daß er in gleich mustergültiger Weise auch die folgenden Bände vollenden könne zur Ehre und zum Wohle der katholischen Missionen.

Die in Nr. 3 genannten „Monumenta Ordinis Minorum" sind nicht „die älteste Aktensammlung der Franziskaner"; ihnen ging die Sammlung voraus, die der Observant Jakob von Grumello 1502 zu Brescia herausgab. Die beiden uns bekannten Exemplare (im Kolleg zum hl. Isidor zu Rom und im Kolleg des hl. Bonaventura zu Quaracchi bei Florenz) sind ohne Titelblatt. — Der „Liber Conformitatum" des Bartholomaeus von Pisa (Nr. 4) wurde auf Veranlassung des Unterzeichneten neu herausgegeben, und der erste Band (Analecta Franciscana, tomus IV) von ihm größtenteils bearbeitet; P. Michael Bihl ist nur am zweiten Bande tätig gewesen. — Hippolytus Helyot (Nr. 799) war nicht Franziskaner, sondern Terziar der Picpuskongregation. — Für den Gebrauch einzelner historischer Werke — z. B. der Chronik des Markus von Lissabon (Nr. 80 und oft), des Martyrologium Franciscanum des Arturus a Monasterio (Nr. 469), des Menologium des Fortunatus Hueber — möchten wir große Vorsicht und Nachprüfung empfehlen.

Bonn. P. Leonhard Lemmens, O. F. M.

[1]) Streit, Missionskursus 27.

[2]) Wir tragen besonders die wichtige Zeitschrift „Diarium Terrae Sanctae" nach, die 1908 in der Druckerei der Franziskanerkustodie zu Jerusalem begonnen wurde und hoffentlich nach dem Kriege wieder erscheint; 16 Hefte liegen vor.



De pueris oblatis in ordine Minorum. (Cum textu hucusque inedito Fr. Johannis Pecham.)

Unter diesem Titel veröffentlicht P. Livarius Oliger O. F. M. (z. Zt. München) in dem soeben (verspätet) erschienenen Hefte des AFH (VIII 1915, Heft III—IV, S. 389—447) eine fleißige und interessante Studie.

Den Begriff „Oblaten" faßt O. etwas weiter, als es gewöhnlich geschieht, und versteht darunter all jene, welche vor dem 14. Lebensjahre, also vor Erreichung der legalen Pubertät, Aufnahme in eine Ordensgesellschaft finden.

Es wird nun eingangs in einem gedrängten geschichtlichen Überblicke (meist in Anlehnung an Seidl, Die Gott-Verlobung von Kindern ... oder de pueris oblatis, München 1872) die rechtliche und tatsächliche Lage der Oblatenkinder beschrieben, wie sie sich in den alten Orden bis zum Auftreten der Mendikanten gestaltete.

Die Einrichtung war um diese Zeit sehr entartet (vgl. Antiq. consuet. Clun., bei Migne PL 139, 657) und ward vielen Klöstern, z. B. Clugny, zum Ruin (K L IX 623). Es ist darum nicht zu verwundern daß die neugegründeten Orden des 11. und 12. Jahrhunderts (die Carmeliter, Prämonstratenser usw.) das Institut grundsätzlich ausschlossen. So auch die Mendikanten.

Doch kann man nicht mit Hauck (R E P T XIV [3] 256) behaupten, daß die Bettelorden völlig mit dem Institut der Kinderoblation gebrochen haben. Das zeigt für die Franziskaner die vorliegende Arbeit.

Im Prinzip wird zwar vom Minoritenorden die Einrichtung nicht übernommen, wird durch die ganze Art der Regel und des Lebens stillschweigend abgelehnt — wobei die Regel der hl. Klara allerdings eine Ausnahme macht (394, Note 1) — aber tatsächlich ließen die Franziskaner schon vor 1260 des öftern pueri impuberes zu. Das geht nicht nur aus abwehrenden päpstlichen Verordnungen hervor, sondern es lassen sich dafür auch einige Beispiele namhaft machen (398).

In der Zeit von 1260 bis zum Tridentiner Konzil wechselt dann die Auffassung und Praxis sehr. Man kann im allgemeinen sagen, daß die strengeren Richtungen innerhalb des Ordens gegen die pueri oblati sind, die minder strengen dafür.

So verwerfen das Institut der Kinderoblation die Statuten von Narbonne (1260), Paris (1292), Perpignan (1331), die des Generals Wilhelm Farinier (1354) und die Constitutiones Martinianae (1430). Ein besonders entschiedener Gegner ist auch Johannes von Kapistran, dessen Verordnungen (1443) von den Kapiteln in Rom (1446) und Assisi (1447) bestätigt werden, und — für die familia ultramontana — das Kapitel von Barcelona (1451). Dagegen lassen die Statuten der Konventualen (Terni 1500) die Oblation praktisch zu.

Und gerade dieser Umstand gab den Observanten eine ihrer Anklagen gegen die Kommunität in die Hände (400).

Daß sich aber auch bei den Observanten vielfach das Institut der Oblation trotz der entgegenstehenden Bestimmungen fand, ist nicht zu bezweifeln. Beispiele und vor allem die dagegen laut werdenden Anklagen der Mendikantenfeinde bezeugen es uns (403—413). Zu diesen Anklagepunkten bietet O. als Anhang (414—447) zehn interessante Texte, darunter vier unedierte, nämlich: Quaestio Johannis Pechami, utrum liceat inducere pueros, doli capaces, ad obligandum se religioni voto vel iuramento aut etiam adholescentes (Nach: Florenz, Bibl. Naz., Conv. soppr. J. I. 3, fol. 45 ra; pag. 414—439); Ex tractatu Nicolai Lexoviensis, utrum praecepta praecedant consilia (Nach: Clm. 21059, fol. 148 r; pag. 439—441); von demselben: Tractatus in s. Thomam initium et finis (Nach demselben Kodex fol. 164 vb und 180 va; pag. 441—442); Fr. Christophorus de Varesio, Expositio regulae Fratrum Minorum, cap. 2 (Nach: München, Univ. Bibl. 143, fol. 75 v; pag. 147).

Von diesen Stücken gab gewiß das erste, weitaus größte mit seinem sehr schwer leserlichen und wiederholt sehr verderbten Texte sowie mit seiner Fülle der nachzuweisenden Zitate dem Verfasser eine besonders harte Nuß zu knacken. Aber O. hat auch hier seine Aufgabe mit der bei ihm längst bekannten und bei den Quaracchianern traditionellen Gründlichkeit vorzüglich gelöst.

Dorsten i. W. P. Hieronymus Spettmann O. F. M.

Franziskus von Assissi. Von Robert Saitschick. Zweite, unveränderte Auflage. München, Ch. Becksche Verlagsbuchhandlung, 1917 (79, 8⁰). Mk. 2,50.

Die Schrift ist ein sehr beachtenswerter Versuch, ein Heiligenleben aus der geheimnisvollen Verkettung mit der Übernatur zu lösen und auf seinen rein menschlichen Wertinhalt zu reduzieren.

Eigenartig, daß der Verfasser sich mit dieser Bemühung gerade an Franz von Assissi gewagt hat, dessen Leben nicht nur die Legende wunderbar ausgeschmückt, sondern auch die Gottesgnade mit viel übernatürlichen Realitäten durchflochten hat. Saitschicks Franziskus trägt die liebtrauten Züge, die uns alle Biographen und Psychologen des Heiligen vor die Seele malen; aber er kommt mir vor wie ein Gemälde, das nicht zur Geltung kommen kann, weil es nicht in die richtige Beleuchtung gerückt ist.

Als Reaktion auf eine überlebte Richtung der Hagiologie ist die Methode des Verfassers sehr zu begrüßen. Sie hebt die, von manch altem Biographen übersehene oder doch nur verstümmelt dargestellte



Menschlichkeit des Heiligen mit psychologischer Gründlichkeit hervor und legt so ein gediegenes natürliches Fundament zum Tempelbau der Gottesgnade. Mit viel Feinsinn lauscht S. der Celano- wie der Dreibrüder-Legende (seine hauptsächlichsten Quellen, wie es scheint) Einzelheiten ab, die Licht auf den liebenswürdigen Charakter des Poverello werfen. Etwas enttäuschend, aber einer exakten Seelenanalyse sehr zuträglich ist des Verfassers ernstes Bestreben, sich jeder psychologischen Spekulation zu enthalten. Was er bietet, ist eigentlich der Rohstoff, den die Natur zum Gotteskunstwerk der Franziskusseele lieferte. Ob aber der ordnenden Hand des Empirikers nicht doch manch kleine, unsichtbare Realität entglitten ist, die man nur mit übernatürlich geschärften Tastorganen fassen kann? Schließlich gehört unbedingt zur Schilderung eines Heiligenlebens der feste und konsequent durchgeführte Entschluß, die objektive Wirklichkeit und Wirksamkeit der Übernatur nicht nebenbei, sondern vor allem zu den Faktoren zu zählen, die formend in die Innenwelt und gestaltend auf das Außenleben eines Heiligen einwirken. Nicht dieses vermissen wir an Saitschicks Darstellung, daß die vielen legendarischen und die wenigeren verbürgten Wunderberichte fehlen, sondern jenes, daß das fortwirkende Wunder des intimen Verkehrs zwischen Seele und Gott keine genügende Beachtung findet.

Mit Liebe und in Schönheit sind besonders die sozialen Tugenden Franzens ausgearbeitet, so vor allem seine übermächtige, alle Grenzen kühn überspringende und ins Maßlose der Unendlichkeit greifende Liebesinbrunst (vgl. S. 54).

Der Schlußabschnitt (12) behandelt den Lebenskonflikt des Heiligen, welcher in der Unmöglichkeit einer strengen Durchsetzung der unabgeschwächt hohen Anforderungen des Evangeliums in einer Genossenschaft liegt. S. hat den Gegensatz zwischen dem heiligen Stifter und der Mehrheit der gutwollenden, aber weniger radikalen und wohl auch weniger heroischen Ordensgenossen nicht so objektiv behandelt, wie wir es im Interesse der sonst so leidenschaftslos gehaltenen Schrift haben möchten. Er scheint der großen Versuchung anheimgefallen zu sein, aus getrübten Quellen zu schöpfen. Die allgemein kirchenpolitischen Verhältnisse läßt er zwar unberührt, seine Darstellung der ordenspolitischen Lage aber ist etwas einseitig. Dann vermissen wir an einer psychologischen Studie, und das will die Schrift doch wohl sein, ein Eingehen auf des Heiligen innere Kämpfe. Dies fällt besonders hier auf, wo zwar der Konfliktstoff vor dem Leser ausgebreitet, nicht aber angedeutet wird, wie Franziskus ihn meisterte. Trotzdem klingt das Buch harmonisch mit der erhaben schlichten Schilderung der letzten Stunden des Heiligen aus.

Hochdahl. Dr. Imle.



Aus mittelalterlichen Frauenklöstern. Von Hieronymus Wilms O. Pr. Mit zehn Bildern von Raymundus van Bergen O. Pr. Freiburg i. B., Herdersche Verlagshandlung, 1916 (XIII, 280, 8⁰). Mk. 3,00.

Wie mancher mag an diesem Buch vorübergehen, abgeschreckt durch den Gedanken an Finsternis und Enge, mit dem geschichtliches. Vorurteil das Mittelalter und gar erst das mittelalterliche Frauenleben umgeben hat! Doch wohl keiner, der es gelesen hat, wird es ohne tiefe Befriedigung wieder aus der Hand legen. Den äußeren Rahmen für die Einzelbilder bieten die Räumlichkeiten des Klosters: die Pforte, der Kreuzgang, das Werkhaus, das Refektorium, die Rekreation, der Kapitelsaal, die Kirche, der Schlafsaal, das Krankenhaus, das Totenbett. Dieser Gliederung folgend, führt der Verfasser nach den Aufzeichnungen mittelalterlicher Klöster kleine Ausschnitte aus dem Leben einzelner Schwestern vor. Er bietet keine Legenden, sondern schafft aus kulturgeschichtlichen Dokumenten diese reizenden kleinen Erzählungen, denen das Ziel der Klöster in drei inhaltsreichen Worten aufgeprägt ist: Friede, Wahrheit, Vollendung. Man weiß nicht, was man mehr bewundern soll, den tiefen Glaubensgrund, in dem diese Seelen so fest verankert sind, oder die Seelenstärke, mit der sie unter Verzicht auf persönliches Glück an ihrem Lebensideal festhalten, das nicht durch egoistische Rücksichten bestimmt ist, sondern durch das leuchtende Beispiel des Heilandes. Es ist, als betrete man einen sonnigen Garten voll der auserlesensten Blumen, verschieden an Gestalt und Farbe, aber alle voll des reinsten Himmelsduftes. Unserer hastenden, kämpfenden, irdisch gesinnten Zeit scheint die Mystik etwas Krankhaftes oder doch Unverständliches zu sein. Der Verfasser bringt sie uns menschlich näher, so daß wir sie mit Hochschätzung und Erbauung bewerten lernen.

Die Einzelbilder sind den Überlieferungen verschiedener Orden entnommen. Benediktinerinnen, Augustinerinnen, Franziskanerinnen, Karmelitinnen u. a. werden erwähnt, doch besonders werden die Dominikanerinnen berücksichtigt, deren siebter Zentenarfeier das Buch gewidmet ist.

Der würdige Buchschmuck von Raymundus van Bergen gereicht dem ansprechenden Buche zur besonderen Zierde.

Merten b. Bonn. Schw. M. Canisia, Franziskanerin.



Verzeichnis der gebräuchlichsten Siglen:

AF = Analecta Franciscana, Quaracchi 1885 ff.
AFH = Archivum Franciscanum Historicum, Quaracchi 1908 ff.
BF = Bullarium Franciscanum, Romae 1759 ff.
BGSF = Beiträge zur Geschichte der sächsischen Franziskanerprovinz, Düsseldorf 1908 ff.
BHL = Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, Bruxellis 1898 ff. Supplementum, Bruxellis 1912.
FS = Franziskanische Studien, Münster i. W. 1914 ff.
FSB = Franziskanische Studien, Beihefte, Münster i. W. 1915 ff.
HH = H. Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg i. B. 1909.
SbSS = H. Sbaralea, Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisve descriptos, Romae 1806.
SbSS² = Romae 1908.
UBDF = Urkundenbuch der deutschen Franziskaner, Düsseldorf 1912 ff.
W = L. Wadding, Annales Minorum, I—XX Romae 1731 ff.; XXI—XXIV Anconae-Neapoli 1844 ff.; XXV Quaracchi 1886.
WSS = L. Wadding, Scriptores Ordinis Minorum, Romae 1650.
WSS² = Romae 1806.
WSS³ = Romae 1906.

Eingesandte Schriften und Bücher:

(Besprechung folgt nach Maßgabe des zur Verfügung stehenden Raumes.)

Bierbaum, P. Athanasius O. F. M., Der heilige Antonius von Padua. Dülmen i. W., A. Laumann, 1916 (128, 16⁰).

Dotzler, P. Arsenius O. F. M., Friede den Toten! Trost den Lebenden! Donauwörth, L. Auer, 1916 (280, 16⁰).

— — —, Gehet zum hl. Antonius. Kevelaer, Butzon und Bercker, 1909 (144, 16⁰).

— — —, Der Ingolstädter Meßbund. Kevelaer, Butzon und Bercker, 1914 (287, 16⁰).

— — —, Aus eiserner Zeit. Herzensrufe und Himmelsklänge in heiliger Andacht (158, 16⁰). Mk. 1,60.

Gess, Prof. Dr. Felizian, Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen. Zweiter Band 1525—1527. Leipzig-Berlin, Teubner, 1917 (XX, 924, 8⁰).

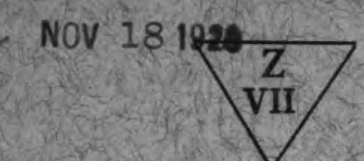
Kißling, Dr. Joh. B., Kardinal Francisco Ximenez de Cisneros (1436—1517), Erzbischof von Toledo, Spaniens katholischer Reformator. Erster Band der Lebensbilder aus dem Orden des hl. Franziskus. Münster i. W., Aschendorff, 1917 (X, 83, 8⁰) Mk. 4,00.

Stückelberg, Prof. Dr. E. A., Die Abteikirche St. Paul im Gnadental zu Basel. In: Basler Denkmalpflege (Separatabdruck).



1917 4. Jhrg.

3. Heft Juli



FRANZISKANISCHE STUDIEN

Quartalschrift

(Fortsetzung 2. Seite des Umschlags.)

Münster i. W. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Das Programm der Zeitschrift ist die Erforschung des Einflusses, den das Franziskanertum auf das gesamte Geistesleben der Vergangenheit ausgeübt hat, und der äußeren und inneren Geschichte der Stiftungen des hl. Franziskus mit besonderer Berücksichtigung des germanischen Sprachgebietes.

Der Preis der Zeitschrift beträgt jährlich 6 Mk.

Alle die Schriftleitung der Zeitschrift betreffenden Mitteilungen wolle man richten an:

Schriftleitung der Franziskanischen Studien. Bonn, Kreuzberg.

Schriftleiter: Dr. P. Ferdinand Doelle O. F. M.

Das folgende Heft erscheint am 15. Oktober 1917.

Zu den Beziehungen zwischen Wilhelm von Ware und Johannes Duns Scotus.

Von P. Augustinus Daniels O. S. B.

Wer mit mathematischer Schulung an das Studium der Werke herantritt, die aus der Oxforder Franziskanerschule des 13. Jahrhunderts hervorgingen, wird nicht umhinkönnen, deutliche Kennzeichen einer stark ausgeprägten mathematischen Auffassung wahrzunehmen. Es handelt sich um eine Erscheinung, die zweifelsohne in jenem Platonismus des Mittelalters wurzelt, über den Clemens Baeumker in dieser Zeitschrift wie in einer Münchener Akademierede uns neuerdings in geistvoller und überzeugender Weise belehrt hat[1]). Diese Erscheinung aus den Quellen heraus in ihrem ganzen Umfang genau zu bestimmen und zu umschreiben und im Rahmen der historischen Entwicklung zusammenhängend darzustellen wäre gewiß eine dringende und dankenswerte Aufgabe. Mit Aussicht auf Erfolg kann sie aber erst in Angriff genommen werden, wenn nach Beendigung des gegenwärtig tobenden Weltkriegs der internationale Handschriftenleiheverkehr wieder möglich geworden ist. Darum sehe ich in den folgenden Ausführungen von diesem Problem gänzlich ab, obwohl es mich seit Jahren lebhaft beschäftigt[2]). Ich wende meine Aufmerksamkeit einer

---

[1]) „Roger Bacons Naturphilosophie, insbesondere seine Lehre von Materie und Form". 3. Jahrgang (1916) S. 1—40, 109—139. Der Platonismus im Mittelalter. Festrede gehalten in der öffentlichen Sitzung der k. Akademie der Wissenschaften am 18. März 1916, München 1916.

[2]) Für das tiefere Verständnis dieser mathematischen Richtung bei den Franziskanern zu Oxford wird die Tatsache nicht bedeutungslos sein, daß die



andern bisher leider zu sehr vernachlässigten Frage der Franziskanerscholastik zu. Da handelt es sich um die Entwicklungsreihe die zu Scotus führt, um das Verhältnis zwischen Scotus und seinen Vorgängern. Unter diesen Vorgängern verdient der Doctor fundatus, Wilhelm von Ware, zunächst berücksichtigt zu werden. Ihm schreibt eine Überlieferung des 14. Jahrhunderts den Titel Magister Scoti zu[1]. Bei dem fast vollständigen Mangel an zuverlässigen Nachrichten über Wilhelms Lebensgang[2] wird auf ein abschließendes, auf äußeren Zeugnissen aufgebautes Urteil über die historische Berechtigung dieser Tradition verzichtet werden müssen. Anders verhält es sich mit der Frage nach den wissenschaftlichen Beziehungen zwischen beiden Theologen. Sie kann durch ein vergleichendes Studium der uns überlieferten zweifellos echten Schriften gelöst werden. Bezüglich eines eng begrenzten Gebietes will ich hier diesen Weg betreten. Wenn der Ertrag meiner Untersuchungen für die Scotusforschung nicht sehr ergiebig und zum Teil negativer Natur ist, so hoffe ich einen kleinen Beitrag zur näheren Kenntnis eines bedeutenden Vorgängers des Doctor subtilis geliefert zu haben.

dortigen Lektoren der Theologie im 13. Jahrhundert wenigstens vielfach schon Magistri Artium waren, als sie in den Orden eintraten. Aus den Notizen bei A. G. Little (The Grey Friars in Oxford, Oxford 1892, 134 ff.) geht hervor, daß dies der Fall war bei Adam Marsh, Eustachius, Richard Rufus und vielleicht bei andern. Zudem war es Brauch und seit dem 9. März 1251—52 Vorschrift an der Oxforder Universität, nur Magistri Artium zu einem theologischen Lehrstuhl zuzulassen (vgl. H. Rashdall, The Universities of Europe in the middle ages II, Oxford 1895, 378 ff. und Little a. a. O. 38 f.). Ausnahmen kamen vor, für jeden einzelnen Fall bedurfte es aber eines besonderen Gnadenerlasses.

[1]) Vgl. Cod. lat. 1424 der Wiener Hofbibliothek fol. 169ᵛ: Varronis, qui fuit Magister Scoti sive Doctoris subtilis. Auch Bartholomaeus de Pisa Liber de conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu. In: AF IV 545 f.

[2]) In der von Matthias Baumgartner vorzüglich besorgten 10. Auflage von Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit finden sich S. 435, 458, 575, 632, 161* biographische, bibliographische und literarhistorische Notizen über Wilhelm von Ware, die eigentlich vollständig zu nennen sind. Ich vermag nur eine Ergänzung zu bieten: P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci 3ième Serie (Paris 1913) S. 331—334, 338, wo über einen wichtigen Beitrag Wilhelms zur Lösung der Frage nach der remissio formarum berichtet wird. Diese Forschungen werden wohl dem verdienten Bearbeiter des Grundrisses nicht mehr rechtzeitig in die Hände gekommen sein. Es handelt sich um die Quaest. 67 ff. S. unten S. 233.



Als Quelle dienen mir Wilhelms Abhandlungen zum Prolog der Sentenzen des Lombarden [1]) mit den entsprechenden Abschnitten aus dem Opus Oxoniense [2]) des Scotus.

Wilhelms Lehre vom Zweck, Wesen und Gegenstand der Theologie [3]).

In seiner ersten Abhandlung stellt sich Wilhelm die Frage, ob der eigentliche, unmittelbare Zweck der Theologie die Erkenntnis des Wahren oder die Liebe zum Guten sei. Das Ergebnis der ausführlichen und wenig übersichtlichen Untersuchung fasse ich kurz zusammen: die Theologie ist nicht wie eine weltliche Wissenschaft um des Wissens willen allein, unsere theologischen Kenntnisse dagegen sollen dazu dienen, daß wir wissend und gleichzeitig gut werden [4]). Eigentlich ist die Theologie weder eine spekulative noch eine praktische Disziplin [5]), auch nicht eine affektive [6]). Sie verdient eine andere, eigens geprägte Bezeichnung. Hierauf folgt eine Untersuchung über die Möglichkeit der Theologie. Die Frage ist, ob Gott dem Menschen eine übernatürliche Gnadengabe verleihen könne, die

---

[1]) Diese liegen mir vor im Codex 92 der Universitätsbibliothek zu Münster, den ich durch das liebenswürdige Entgegenkommen der dortigen Bibliotheksverwaltung in den Räumen unsrer Abteibibliothek benutzen durfte. Dafür sei hier mein verbindlichster Dank ausgesprochen. Diesen Codex bezeichne ich mit M. Zur Vergleichung habe ich Cod. lat. 1424 [= A] und Cod. lat. 1438 [= B] der Wiener Hofbibliothek herangezogen.

[2]) In dem bei Vives erschienenen Neudruck der Opera Omnia Bd. VIII, Paris 1893.

[3]) Im weiteren Verlauf dieser Abhandlung muß ich auf die Quodlibeta des Aegidius von Rom und des Heinrich von Gent öfters hinweisen. Ich zitiere Aegidius nach der Löwener Ausgabe von 1646 und Heinrich nach der Venediger Ausgabe von 1613. Mein verbindlichster Dank sei hier den Direktionen der Königlichen Bibliothek zu Berlin und der Hof- und Staatsbibliothek zu München ausgesprochen, für die liebenswürdige Bereitwilligkeit, womit sie mir diese Ausgaben zur Verfügung gestellt haben.

[4]) B fol. 3^{r} col. 1 heißt es von der weltlichen Wissenschaft, sie sei „ut sciamus solum“, und wird hinzugefügt „non sic theologia sed ut simul cum hoc boni fiamus“.

[5]) B fol. 2^{v} col. 2 „nec est proprie speculatiua nec practica nec affectiua sed alio nomine magis proprie debet uocari ut infra patebit.

[6]) Wie Albert der Große meinte vgl. Summa Theol. I tr. 1 q. 1 m. 3 (ed. Borgnet, Paris 1895) 31, 18.



ihn befähigt, zu einem Wissen zu gelangen, daß die Wirkungsgrenzen seiner natürlichen Kräfte überschreitet. Die Antwort lautet bejahend. Die Folgen der gegenteiligen Annahme wären für den Glauben und die Moral der Kirche geradezu vernichtend [1]).

Seine dritte Abhandlung widmet Wilhelm der Frage, ob die Theologie eigentlich eine Wissenschaft genannt werden könne. An sich ist sie, sagt er, im vollkommensten Sinn des Wortes Wissenschaft, dem auf Erden weilenden Menschen aber nicht [2]). Ihre an sich im höchsten Grad einleuchtenden Prinzipien sind uns Menschen nicht evident, sondern nur Gott und den Seligen des Himmels. Zur Beleuchtung seines Standpunktes zieht Wilhelm einen Vergleich aus der Mathematik heran. Die Lehrsätze der Geometrie sind an sich evident wahr, dem Menschen aber, der sie nicht zu beweisen vermag und bloß an sie glaubt, sind sie nur wahrscheinlich und ihm ist, wie angedeutet wird, die Geometrie keine Wissenschaft.

Auf seine vierte Frage, ob die Theologie eine spekulative oder praktische Disziplin sei, antwortet Wilhelm, wie schon zu erwarten war: non est speculativa nec practica sed contem-

---

[1]) Vgl. M fol. 2r col. 1 und B fol. 3r col. 1. Bezüglich eines Wortes stimmen die beiden Hss nicht überein. Eine ganz einwandfreie Feststellung der ursprünglichen Lesart erscheint mir ausgeschlossen. Darum gebe ich das Wort im liegenden Druck wieder. Ex hac opinione sequitur maximum inconveniens: tota *doctrina* ecclesiastica destruatur secundum esse morale, quia destruit meritum et premium cum fides non sit naturaliter habita et sine fide non est meritum et sine fide impossibile est placere Deo. Ergo si fides non sit non est meritum et per consequens non est premium.

[2]) M fol. 3r col. 2. Dico . . . quod accipiendo scientiam perfecte et proprie hec scientia perfecta est ymo perfectissima et hoc ex euidentia rei, homini uiatori tamen non est scientia, vel sub aliis uerbis euidentius dicitur quod ista scientia dupliciter potest considerari; et in se et in comparatione ad obiectum et sic est maxime scientia, quia principia sua sunt maxime euidentia et obiectum suum cognoscibile; alio modo in comparatione ad scientem et sic non est scientia. Primum patet quia ista scientia est de principiis uel articulis fidei, que sunt secundum se certissima et euidentissima, notissima et uerissima, sed nobis non, sed solum Deo et beatis in patria. Et ideo nobis non est . . . scientia; sicut aliqua conclusio geometrica est demonstrabilis secundum se uel euidentissima, quantum est ex parte sua, homini tamen non potenti probare eam sed solum credenti quia ita est non est demonstrabilis sed solum probabilis.



plativa. Schon in seiner ersten Untersuchung hatte Wilhelm erklärt, die Theologie sei weder spekulativ noch praktisch. Er suchte nach einer neuen Bezeichnung, die er in Questio IV unter dem Einfluß Augustins findet. Ihm ist jetzt die Theologie beschaulich[1]). Nach dieser Entscheidung wendet sich der Doctor fundatus der Frage nach dem Gegenstand der Theologie zu. Dieser ist nach seiner Auffassung nicht Gott an sich, sondern Gott unter dem Gesichtspunkt des Guten[2]).

In den bisherigen Mitteilungen waren wenige Anzeichen der kommenden Eigenart scotistischen Denkens wahrnehmbar. Die Sachlage wird etwas klarer, wenn die entsprechenden Abschnitte aus dem Opus Oxoniense des Doctor subtilis zur Vergleichung herangezogen werden.

Die Lehre des Scotus vom Zweck, Wesen und Gegenstand der Theologie.

Zunächst fällt eine Verschiedenheit der Fragestellung beim angeblichen Schüler auf. Eine ausdrückliche Untersuchung über den Zweck der Theologie bringt er nicht. Ebensowenig geht er auf das Problem der Möglichkeit eines übernatürlichen Wissens ein. Unter Voraussetzung der gegenwärtigen Weltordnung sucht er vielmehr geradezu die Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung zu beweisen. Wilhelms Lehre von dem beschaulichen Charakter der Theologie lehnt er, ohne den Namen ihres Urhebers zu nennen, ausdrücklich ab[3]). Ihm ist das theologische Wissen eines Geschöpfes einfachhin praktisch[4]). In den scharfsinnigen Ausführungen des Doctor subtilis über die Wissenschaftlichkeit der Theologie meine ich Berührungspunkte mit seinem vermeintlichen Lehrer zu finden. Die ersten Ansätze, die Wilhelm geboten hatte, werden hier von Scotus nach eigener

---

[1]) M fol. 4ᵛ col. 1. Per Augustinum De Trinitate ubique ubi loquitur de hac materia. Nam talis est ista scientia, non est speculatiua nec practica sed contemplatiua.

[2]) M fol. 5ᵛ col. 1. Qui est hic formale et primum subiectum sub ratione bonitatis sue.

[3]) Prol. q. 4 n. 26 (op. VIII 254 b).

[4]) Prol. q. 4 n. 31 (op. VIII 259 b).



Art fortgebildet[1]). Wo er[2]) aber sich mit dem Gegenstand der Theologie beschäftigt, teilt er mit, dieses sei nach einigen Gott unter dem Gesichtspunkt des Guten, um alsdann die Ansicht seines Lehrers ganz entschieden abzulehnen. Nach Scotus hat unser theologisches Wissen das unendliche Wesen zum Gegenstand. Mit der Erwähnung dieser Lehre ist die letzte Strecke des Gebietes der Einleitung in die Theologie betreten, wo noch Berührungspunkte zwischen Meister und Schüler vielleicht gefunden werden können. Wilhelm wirft ja einmal die Frage auf[3]): ob ein Geschöpf ein Wissen von Gott unter dem Gesichtspunkt des Unendlichen haben könne. Auf diese Abhandlung gehe ich etwas näher ein und zwar nicht nur mit Rücksicht auf meinen Hauptzweck, sondern weil sie einen lehrreichen Einblick in die schriftstellerische Tätigkeit des Verfassers bietet.

Die Unendlichkeit Gottes und das menschliche Wissen nach Wilhelm.

Die Abhandlung Wilhelms zergliedere ich in fünf Teile:

I. Die Formulierung der Frage: kann Gott sub ratione infiniti einem Geschöpf Wissensgegenstand sein? Diese Frage soll bejahend beantwortet werden. Darum entspricht es dem üblichen Schema der Scholastik, wenn

II. Argumente für die negative Lösung angeführt werden. Deren werden drei vorgebracht. Ihnen folgen dann

III. zwei Gegenargumente, die für die affirmative Lösung sprechen. Darauf folgt

IV. der Hauptteil der Untersuchung, der, wie vielfach, wo es sich um ein umstrittenes Problem handelt, aus einem kritischen Referat über die verschiedenen Lehrmeinungen besteht. Ich unterscheide sechs Abschnitte:

A) Es wird erstens die Lehre des Aegidius[4]) von Rom

---

[1]) Prol. q. 3 u. 4 lat. (op. VIII 183 ff.). Übersichtlich zusammengestellt bei Hieronymus de Montefortino ven. Joannis Duns Scoti . . . Summa Theologica I, Rom 1900, 30 ff.

[2]) Prol. q. 2 lat. n. 9 (op. VIII 144 b).

[3]) Q. 6: Utrum Deus sub ratione infiniti possit esse obiectum alicuius scientie create. M fol. 5v B fol. 6v—7v.

[4]) Quodlibet 3 q. 2 (Löwen 164 b) 128 ff.



angeführt und mit Beweisen begründet. Der erste Grund wird in demselben Sinn und mit ähnlichem Wortlaut von Heinrich von Gent gebraucht [1]). Anklänge an das zweite Argument finden sich bei Aegidius [2]) selbst, dessen Gedanken auch im vierten Beweis leicht erkennbar sind. Für den dritten Beweis finde ich keine Parallele.

B) An zweiter Stelle berichtet Wilhelm über die Lehre Heinrichs von Gent. Dieser Bericht ist eine Wiedergabe von Heinrichs eigenen Worten aus seinem 12 Quodlibet [3]). Voll und ganz ist nach dem Doctor solemnis die göttliche Unendlichkeit ausschließlich und allein Gegenstand des Wissens Gottes von sich selbst. Insofern aber die Unendlichkeit gewissermaßen eine Begleiterscheinung des göttlichen Wesens ist, ist sie offen und unverhüllt nur den Seligen des Himmels Wissensgegenstand, uns Menschen auf Erden nur verhüllt und wie im Rätsel. Wenn dies richtig wäre, so könnte unser Wissen sich nicht unmittelbar auf Gottes Unendlichkeit beziehen. Uns wäre sie also nicht Erkenntnisgrund. Das sieht Wilhelm sofort ein und wendet sich im dritten Abschnitte gegen Heinrich, indem er zeigt

C) mit drei Gründen, die zum Teil wörtlich und sachlich aus Heinrich entlehnt sind, daß dieser der von ihm abgewiesenen Lehre des Aegidius wesentlich zustimmt und eigentlich zugeben müßte, daß das theologische Wissen des Geschöpfes nur Endliches zum Gegenstand habe. In diesem Fall wäre es denkbar, daß ein geschaffenes Wesen ein anderes Geschöpf beseligen könnte, was doch nicht angeht. Zur Beseitigung dieser Schwierigkeit erwähnt Wilhelm eine Vermittelungsansicht,

D) die eine Unterscheidung bezüglich des Sinnes des sub ratione infiniti aufstellt. Indessen gelten die Bedenken, die soeben gegen Heinrich geäußert wurden, auch gegen den neuen Versuch, wie Wilhelm im 5. Abschnitt zeigt, um dann

E) mit aller Deutlichkeit seine eigene Lehre vorzutragen:

---

1) Quodlibet 12 q. 1 (Venedig 1613) 235r a.

2) A. a. O. 128 a b.

3) A. a. O. 235v ab—234r a. Ich behalte die Seitenzahlen der mir vorliegenden Ausgabe bei, obwohl die Zählung in diesem Teil des Werks beim Druck in Unordnung geraten ist.



dico igitur, quod Deus sub ratione infiniti obiectiua est subiectum scientie create beatorum et huius scientia [1]). Die ursprüngliche Frage war nach der Möglichkeit eines Wissens von Gott unter dem Gesichtspunkt des Unendlichen. Das Ergebnis der Untersuchung aber lautet: dem Geschöpf ist Gott unter dem Gesichtspunkt des Unendlichen in der Tat Gegenstand seiner Theologie. Hiermit ist ein bedeutsamer Berührungspunkt mit Scotus schon festgestellt. Bezüglich dieser Frage erscheint Wilhelm als Vorläufer des Doctor subtilis, der die Lehre des Vorgängers alsdann vertiefte und nach verschiedenen Richtungen weiter entwickelte.

F) Dem 6. und letzten Abschnitt im Hauptteil seiner Untersuchung widmet Wilhelm in drei Punkten der Widerlegung der Gründe, die für die Ansicht des Aegidius geltend gemacht worden waren. Einmal benützt er Heinrich wiederum als Vorlage.

V. Dem üblichen Schema entsprechend beschließt Wilhelm seine Question mit einer aus sechs Gliedern bestehenden Kritik der Argumente, die am Anfang gegen die bejahende Lösung des Problems vorgebracht worden waren. Dabei begegnen dem Leser in drei Fällen nicht nur Gedanken, sondern auch Worte Heinrichs. Die Hauptschwierigkeit, die zu bekämpfen ist, lautet etwa: wenn das menschliche Wissen Gottes Unendlichkeit zum Gegenstand haben könnte, so müßte es selbst unendlich und somit von derselben Art sein, wie Gottes Wissen von sich selbst, was offenbar unmöglich ist. Diesen Einwand entkräftet Wilhelm durch eine Unterscheidung zwischen der Unendlichkeit Gottes als Gegenstand des bloßen Erkennens und als Gegenstand des umfassenden Begreifens [2]). Letzteres ist allerdings einem Geschöpf unmöglich, ersteres aber nicht und davon allein will der Verfasser seine These gelten lassen. Wilhelms eigenes Verdienst ist es, diese Unterscheidung aufgestellt und auf das vorliegende Problem angewendet zu haben. Im Grunde ge-

---

1) M fol. 6r col. 1.

2) M fol. 6r col. 2. Deus ipse infinitus et etiam sue infinitatis ratio ut comprehensibilis a seipso tanquam formale obiectum scientie Dei de se ipso et ideo a parte obiecti dicitur scientia sua infinita, non sic scientia beatorum siue uiatorum sed ipse Deus sub ratione infinitatis sue cognoscibilis solum, non comprehensibilis a creatura.



nommen geht sie, wie er selbst andeutet, auf die bekannte Distinktion zwischen cognoscere quia et propter quid aus. Bei Scotus habe ich keine Stelle gefunden, die Spuren von Wilhelms Unterscheidung aufweist.

Die mehrmals hervorgehobene literarische Abhängigkeit Wilhelms von Heinrich von Gent ist auffallend. Selten ist der Nachweis der Vorlage eines Scholastikers so einwandfrei und unschwer zu führen. Darum füge ich eine übersichtliche Zusammenstellung meiner Beobachtungen bei.

Zur Quellenkritik der Abhandlung Wilhelms über die Unendlichkeit Gottes und das menschliche Wissen.

I. Keine Vorlage bekannt.
II. 1. Heinrich 235^{r} b (fast wörtlich).
  2. Heinrich 235^{r} b und ^{v} a (teils wörtlich teils nur sachlich).
  3. Heinrich 234^{v} a (teils wörtlich teils nur sachlich).
III. 1. Heinrich 235^{v} a (ähnliche Gedanken).
  2. Keine Parallele bekannt.
IV. A) 1. Heinrich 235^{r} (sachlich auch zum Teil wörtlich).
    2. Aegidius 128 b (sachlich).
    3. Quelle unbekannt.
    4. Gedanken bei Aegidius a. a. O. 128 a. b.
  B) Heinrich 235^{v} a b und 234^{r} a (wörtlich).
  C) 1. Vgl. Heinrich 235^{v} a (Gedanken).
    2. Keine Parallele bekannt.
    3. Keine Parallele bekannt.
  D) Quelle unbekannt.
  E) Keine Vorlage bekannt.
  F) 1. Heinrich 234^{r} a (wörtlich).
    2. Keine Quelle bekannt.
    3. Keine Quelle bekannt.
V. 1. Keine Vorlage bekannt.
  2. Vgl. Heinrich 235^{v} b (Gedanken und Ausdrücke).
  3. Heinrich 234^{r} b ^{v} a (zum großen Teil wörtlich).
  4. Heinrich 234^{v} a b (zum großen Teil wörtlich).
  5. Keine Vorlage bekannt.
  6. Keine Vorlage bekannt.

Spätere Mitarbeiter auf dem Gebiet, auf dem sich meine Untersuchungen bewegt haben, werden weiter ausholen müssen, und sie werden gewiß einen reicheren Ertrag ernten als ich. Liegt ihnen eine zuverlässige Übersicht über den ganzen Inhalt der Quästionensammlung Wilhelms gedruckt vor, dann werden ihre Arbeiten wesentlich erleichtert. Dieses Hilfsmittel gebe ich ihnen zum Schluß in die Hand. Seine Veröffentlichung liegt mir sehr am Herzen, weil ich dadurch einen kleinen Beitrag dazu liefere, einen leider bisher wenig beachteten Wunsch zu erfüllen, den P. Ehrle vor mehr als einem Menschenalter in seiner bahnbrechenden Arbeit zum Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik [1]) ausgesprochen und als dringend bezeichnet hat. Inhaltsverzeichnisse kommen in fast allen Handschriften der Quästionen vor. Sie werden auch vereinzelt als selbständige Arbeiten angetroffen [2]). Wie die Erfahrung lehrt, sind sie vielfach weder lückenlos noch fehlerfrei. Darum habe ich die Formulierungen der Fragen aus dem Text der einzelnen Quästionen im Cod. lat. 1424 der Wiener Hofbibliothek [3]) herausgeschrieben und ein neues, wie ich glaube, vollständiges Verzeichnis zusammengestellt, das ich hier folgen lasse.

Verzeichnis der Quästionen des Wilhelm von Ware.

1. Utrum finis per se et proprie theologiae, ut est habitus scientificus perficiens viatorem ut viator est, sit cognitio veri vel dilectio boni.
2. Utrum homo per donum aliquod supernaturale possit pervenire ad aliquam scientiam, ad quam non possit pervenire per dona naturalia.
3. Utrum theologia possit dici scientia proprie.
4. Utrum scientia ista per se et proprie debeat dici practica vel speculativa.
5. Utrum Deus per se sit subiectum huius scientiae.
6. Utrum Deus sub ratione infiniti possit esse obiectum alicuius scientiae creatae.

---

[1]) Zeitschrift für katholische Theologie 8 (1883) 50.

[2]) So z. B. im Cod. 164 der Universitätsbibliothek zu Münster fol. 41r.

[3]) Durch die Liebenswürdigkeit der k. u. k. Bibliotheksdirektion war es mir möglich, diesen Codex in den Räumen der Abteibibliothek zu Maria Laach zu benützen, wofür ich an dieser Stelle verbindlichst danke.



7. Utrum frui sit actus voluntatis proprius.
8. Utrum voluntas possit frui Deo sine omni habitu.
9. α) Utrum voluntas eodem actu numero, quo fruitur Deo, utatur illo actu et
   β) eadem quaestio est de intellectu: utrum eodem actu, quo intellego intelligibile obiectum, intelligam intellectionem.
10. Utrum fruitio sit idem quod beatitudo.
11. Utrum beatus in patria fruatur tribus personis una fruitione numero.
12. Utrum creatura sit fruendum.
13. Utrum uti sit actus voluntatis.
14. Utrum Deus sit [1]).
15. Utrum Deus sit unus tantum sola fide teneatur.
16. Utrum attributa divina distinguantur vel re vel ratione vel qualiter.
17. Utrum in Deo sit pluralitas suppositorum vel relationum realium, hoc est pluralitas personarum in unitate essentiae.
18. Utrum in divinis sint tantum tres personae, ita quod unus Innascibilis et unus Filius et unus Spiritus Sanctus.
19. Utrum quod videtur ab aliquo cognoscitve quocunque modo videatur in lumine alio quam sit intellectus agentis [2]).
20. Utrum per creaturas possit homo aliquid scire de Deo.
21. Utrum Deum esse per se sit notum [3]).
22. Utrum Trinitas personarum possit ostendi per rationem naturalem.
23. Utrum vestigium dicat aliquid absolutum in essentia creaturae.
24. Utrum in omni creatura sit vestigium.
25. Utrum potentiae animae sint ipsa essentia eius, ita quod forma immediate per suam essentiam sit principium actionis.
26. Utrum memoria et intelligentia sint una potentia.
27. Utrum in potentiis animae sit aliquis naturalis ordo.
28. Utrum intellectus agens pertineat ad imaginem.
29. Utrum anima semper se intelligat actu elicito.
30. Utrum voluntas secundum quod pertinet ad imaginem sit altior potentia secundum se quam intellectus et nobilior.
31. Utrum generatio sit ponenda in divinis.
32. Utrum haec sit vera: Deus generat Deum.

---

[1]) Gedruckt bei Augustinus Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert. In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 8, Heft 1—2, Münster 1909, 89 ff.

[2]) Gedruckt bei Augustinus Daniels. Wilhelm von Ware über das menschliche Erkennen. In: Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumker gewidmet, Münster 1913, 309 ff.

[3]) Gedruckt bei Daniels, Quellenbeiträge (s. oben Anm. 1) 98 ff.



33. Utrum haec sit vera: Deus non generat Deum.
34. Utrum haec sit vera: Deus genaret alium Deum.
35. Utrum essentia divina generet active.
36. Utrum essentia divina generetur obiective.
37. Utrum divina essentia generetur subiective.
38. Utrum Pater producet Filium necessitate.
39. Utrum Pater genuerit Filium voluntate.
40. Utrum potentia generandi in divinis de suo nomine dicat quid vel ad aliquid.
41. Utrum essentia sit formalis ratio elicitiva generationis in divinis vel proprietas Patris.
42. Utrum in Filio sit potestas generandi activa.
43. Utrum in divinis possint esse plures filii.
44. Utrum in Patre sit potentia possiva generandi.
45. Utrum esse actualis existentiae creaturae sit idem quod essentia eius.
46. Utrum essentia creaturae secundum se sit indifferens ad esse et non esse.
47. Utrum vita addat aliquid super essentiam viventis.
48. Utrum Deus sit in genere.
49. Utrum aliqua creatura sit immutabilis secundum se.
50. Utrum anima intellectiva sit tota in toto corpore et tota in qualibet parte.
51. Utrum anima sensitiva prout est alia forma ab intellectiva sit extensa.
52. Utrum generatio in divinis sit distinctiva personarum.
53. Utrum Spiritus Sanctus procedat per modum voluntatis.
54. Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio.
55. Utrum Pater posset producere Spiritum Sanctum supposito quod non haberet virtutem producendi Filium.
56. Utrum Spiritus Sanctus distingueretur a Filio si non procederet ab eo.
57. Utrum Pater et Filius sint unus spirator Spiritus Sancti vel duo spiratores.
58. Utrum Spiritus Sanctus principalius procedat a Patre quam a Filio.
59. Utrum generatio spirationem procedat.
60. Utrum Spiritus Sanctus possit dici Filius.
61. Utrum generatio differat a spiratione.
62. Utrum Spiritus Sanctus possit dici ingenitus.
63. Utrum Spiritus Sanctus sit caritas, qua homo formaliter diligit Deum et proximum.
64. Utrum caritas sit nobilissimus habitus, qui sit in homine vel qui esse possit.



65. Utrum caritas sit diligenda ex caritate.
66. Utrum aliquis possit se scire esse in caritate.
67. Utrum caritas augeatur per additionem alicuius partis positivae.
68. Utrum caritas augeatur in quolibet actu.
69. Utrum caritas possit augeri in infinitum.
70. Utrum caritas viae possit adaequari caritati patriae.
71. Utrum caritas possit minui secundum substantiam.
72. Utrum Spiritus Sanctus sit donum ab aeterno.
73. Utrum una persona sit in alia et e contra per circumincessionem.
74. Utrum sub omnipotentia cadet potentia generandi.
75. Utrum persona sit nomen secundae intentionis vel primae.
76. Utrum persona dicatur secundum substantiam vel secundum relationem.
77. Utrum relatio ponenda sit in divinis.
78. Utrum in Deo sit ponenda aliqua relatio realis.
79. Utrum relationes in divinis constituant personas.
80. Utrum circumscriptis per intellectum proprietatibus vel relationibus maneant hypostases distinctae.
81. Utrum in divinis cum tribus suppositis relativis sit ponendum unum suppositum absolutum vel plura.
82. Utrum in eodem supposito reali possint fundari diversae relationes reales in creaturis.
83. Utrum Pater generet quia Pater aut quia generat ideo Pater.
84. Utrum verbum mentis nostrae sit aliquid inhaerens menti nostrae.
85. Utrum verbum secundum quod est pars imaginis et perfecte repraesentat Verbum increatum sit terminus intellectionis vel principium.
86. Utrum Verbum in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter.
87. Utrum Verbum in divinis dicat relationem ad creaturam.
88. Utrum productio extrinseca creaturarum necessario praesupponat emanationem intrinsecam personarum in divinis.
89. Utrum quaelibet persona dicat Verbo.
90. Utrum innascibilitas sit proprietas Patris.
91. Utrum generare sit proprietas constitutiva Patris sive primae personae.
92. Utrum generari sit proprietas constitutiva Filii.
93. Utrum Deus referatur ad creaturam relatione reali.
94. Utrum Deus referatur ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum vel e contra.
95. Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto et alia a se.
96. Utrum Pater sit sapiens sapientia genita.
97. Utrum proprietas sit idem quod persona realiter.
98. Utrum relatio in divinis differat ab essentia, in qua fundatur.
99. Utrum relatio in creaturis addat aliquid supra suum fundamentum.



100. Utrum illa quae non sunt existentia realiter sint praesentia aeternitati.
101. Utrum ideae sint in Deo.
102. Utrum multitudo creaturarum possit esse immediate ab uno principio.
103. Utrum Deus possit producere aliquid totaliter ad esse vel aliquid creare de nihilo.
104. Utrum creatio sit mutatio.
105. Utrum creatio passiva sit aliquid absolutum additum essentiae creaturae.
106. Utrum creatio passiva realiter differat a conservatione passiva creaturae.
107. Utrum aliqua creatura propria virtute vel alia virtute sibi immissa, existente in ipsa, possit creare.
108. Utrum mundus realiter fuerit aeternus.
109. Utrum Deus possit facere unum alium mundum simul cum isto.
110. Utrum alicui creaturae repugnat in quantum creata est a Deo fuisse ab aeterno.
111. Utrum Deus possit facere aliquam creaturam nobiliorem omni creatura nec factam in infinitum.
112. Utrum angelus et anima sint eiusdem speciei.
113. Utrum angeli mensurentur aevo vel tempore.
114. Utrum in aevo sit successio partium realiter diversarum.
115. Utrum aevum addat aliquid absolutum positivum super aeviternum.
116. Utrum sit unum tantum aevum per respectum ad omnes angelos, ut sic sit eadem mensura aeviterna angelorum et corporis coelestis.
117. Utrum operationes angelorum mensurentur tempore vel aevo vel instanti temporis.
118. Utrum angelus sit in loco corporali.
119. Utrum angelus possit esse in loco punctali.
120. Utrum angelus possit esse simul in diversis locis.
121. Utrum duo angeli possint esse simul in eodem loco.
122. Utrum angelus possint moveri successive.
123. Utrum angelus possit ferre se ab uno loco in alium non transeundo per medium.
124. Utrum possit movere se continue vel semper necesse sit, quod moveatur discontinue et discrete.
125. Utrum angelus possit moveri de loco ad locum in instanti.
126. An angelus et anima sint compositi ex materia et forma.
127. Utrum angelus intelligat se per suam essentiam formaliter.
128. Utrum angelus intelligat omnia alia a se per species vel per habitus.



129. Utrum species requiratur in intellectu propter defectum potentiae vel propter absentiam obiecti.
130. Utrum angelus intelligat per species innatas vel acquisitas.
131. Utrum angeli superiores intelligant per species magis universales, ita quod angelus superior intelligat per pauciores quam inferior.
132. Utrum angelus naturali dilectione teneatur diligere Deum plus quam se ipsum.
133. Utrum angeli sint creati in gratia.
134. Utrum angelus potuerit peccare.
135. Utrum angelus potuerit peccare in primo instanti.
136. Utrum natura assumpta a Christo in puris naturalibus sit nobilior omni natura angelica.
137. Utrum Lucifer potuerit appetere Dei aequalitatem.
138. Utrum angelus malus potuerit poenitere.
139. Utrum angelus malus continue sit sub actu malo elicito a potentia libera.
140. Utrum angeli possint inducere in materiam veras formas reales.
141. Utrum agens increatum et ereatum concurrant in omni actione creata.
142. Utrum angelus possit aliquando corpus movere.
143, Utrum angelus bonus possit peccare.
144. Utrum angeli recipiant gratiam et gloriam secundum capacitatem naturae.
145. Utrum omnes angeli sint eiusdem speciei.
146. Utrum unus angelus possit alteri loqui.
147. Utrum unus angelus possit illuminare alium.
148. Utrum materia prima sit creata a Deo.
149. Utrum Deus possit inducere aliquam formam substantialem in materiam, ad quam materia non habet potentiam naturalem.
150. Utrum materia prima de facto fuerit producta sub formis perfectis specificis.
151. Utrum materia secundum se considerata dicat aliquam naturam positivam seu aliquem actum.
152. Utrum materia possit fieri per se sine omni actu formali.
153. Utrum materia prima prout est in actu sub quantitate sit alia extensio realiter quam sit extensio quantitatis.
154. Utrum materia sub quantitate caeli et istorum inferiorum sit eiusdem rationis.
155. Utrum incarnatio sit possibilis.
156. Utrum una creatura possit subsistentificare aliam.
157. Utrum incarnatio possit ostendi ratione naturali.
158. Utrum una persona possit incarnari sine alia.
159. Utrum tres personae possint assumere eandem naturam numero.
160. Utrum una persona possit assumere plures naturas.

161. Utrum Verbum possit assumere animam rationalem in unitate personae absque hoc quod frueretur Deo.
162. Utrum Filius Dei fuisset incarnatus, si homo non peccasset.
163. Utrum Verbum divinum possit assumere naturam irrationalem quamcumque.
164. Utrum compositum sit primo et per se assumptum vel partes.
165. Utrum beata Virgo fuerit concepta in originali peccato [1]).
166. Utrum corpus Christi fuerit formatum subito.
167. Utrum beata Virgo aliquid cooperetur active in formatione corporis filii sui.
168. Utrum essentia divina possit assumere naturam humanam.
169. Utrum ad assumptionem humanae naturae ad suppositum Verbi sequatur unio divinae naturae et humanae inter se.
170. Supposito quod esset in divinis unum suppositum absolutum ut ponant Judaei utrum possit incarnari.
171. Utrum suppositum divinum posset assumere suppositum humanum manens suppositum.
172. Utrum verbum posset assumere naturam existentem actualiter in proprio supposito ita quod non assumeret suppositum.
173. Utrum Christus dicatur homo propter unionem animae cum corpore vel propter unionem istorum cum Deo.
174. Utrum Christus debeat dici duo.
175. Utrum in Christo sit tantum unum esse.
176. Utrum in Christo secundum naturam creatam sint plura esse.
177. Utrum haec debeat concedi: Deus est homo.
178. Utrum in Christo sint duae nativitates reales seu duplex nativitas.
179. Utrum in Christo sint duae filiationes reales.
180. Utrum caro Christi sive viva sive mortua sit adoranda adoratione latriae.
181. Utrum haec sit concedenda: Deus est creatura.
182. Utrum ad hoc quod anima Christi fruatur necesse sit ponere in ea habitum creatum scilicet gratiae.
183. Utrum in anima Christi sit ponenda scientia creata acquisita.
184. Utrum intellectus agens in anima Christi habeat aliquam creatam operationem in comparatione ad divinam essentiam.
185. Utrum anima Christi noverit omnia, quae verbum novit.

---

[1]) Gedruckt in „Quaestiones disputatae de Immaculata conceptione B. Mariae Virginis (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii aevi III Quaracchi 1904) 1 ff. Auf die historischen Voraussetzungen dieser Quästion bezieht sich mein Vortrag „der älteste scholastische Verteidiger der Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter“ in dem Werk: 6. Internationaler Marianischer Kongreß in Trier vom 3. bis 6. August 1912. 2. Teil 1. Abteilung: die deutschen Referate (Trier 1912) 64 ff.



186. Utrum in anima Christi insimul fuerint dolor et gaudium.
187. Utrum Christus naturaliter fuerit mortuus, si non fuisset crucifixus.
188. Utrum Christus in triduo fuerit homo.
189. Utrum corpus Christi fuerit in aliquo putrefactum in triduo.
190. Utrum corpus Christi vivum et mortuum fuerit idem numero.
191. Utrum anima Christi in triduo fuerit in aliquo retardata a beatitudine propter appetitum ad perficiendum corpus.
192. Utrum sacramenta possint efficere aliquid absolutum positivum in anima.
193. Utrum circumcisio conferebat gratiam.
194. Utrum baptismus imprimat characterem.
195. Utrum character dicat aliquid absolutum in anima vel sit solum relatio.
196. Utrum virtutes morales et theologicae infundantur in baptismo.
197. Utrum cum virtute morali acquisita oporteat ponere virtutem moralem infusam.
198. Utrum ad hoc quod fides sit in intellectu oporteat ponere unum habitum correspondentem a parte voluntatis, qui semper stat in voluntate etiam quando homo est in peccato mortali sicut manet fides.
199. Utrum baptizati a Johanne debuerint rebaptizari baptismo Christi.
200. Utrum aliqua creatura, puta panis, possit transsubstantiari in divinitatem.
201. Utrum creatura corporalis per omnipotentiam Dei possit transsubstantiari in creaturam aliquam spiritualem.
202. Utrum Deus possit convertere substantiam panis in substantiam corporis Christi.
203. Utrum corpus Christi sit sub sacramento altaris.
204. Utrum redire posset idem panis numero nulla mutatione facta ex parte corporis Christi.
205. Utrum corpus Christi circumscriptive sit in altari.
206. Utrum corpus Christi sit totum in tota hostia et totum in qualibet parte hostiae.
207. Utrum forma carnis apparens in isto sacramento sit forma Christi.
208. Utrum haec sit competens forma: Hoc est corpus meum.
209. Utrum panis transsubstantiatio in corpus Christi sit annihilatio.
210. Utrum angeli possint cognoscere substantiam corporis Christi esse sub hostia.
211. Utrum oculus glorificatus posset cognoscere corpus Christi in altari.
212. Utrum Christus possit seipsum videre oculo corporali ut est sub hostia.
213. Utrum Deus possit facere accidens sine subiecto.
214. Utrum accidentia separata possint habere actionem ad extra.
215. Utrum ex illis speciebus sacramentalibus possit generari aliqua substantia, puta vermis, vel aliquid aliud huiusmodi.



216. Utrum illis accidentibus possit aliquis liquor misceri.
217. Utrum illa conversio panis in corpus Christi sit subita vel successiva.
218. Utrum homo resurgens a peccato mortali resurgat in aequali vel in maiori caritate.
219. Utrum expulsio culpae et infusio gratiae sit una mutatio.
220. Utrum expulsio culpae praecedat infusionem gratiae vel e contra.
221. Utrum confessio respectu eorundem peccatorum numero efficaciam habeat ex vi clavium plus quam semel.
222. Utrum homini indulgentiae tantum valeant quantum sonant.
223. Utrum resurrectio mortuorum sit possibilis.
224. Utrum agens naturale possit idem numero reparare.
225. Utrum si aliquis nutriatur carnibus humanis, in quo resurgent: utrum in comedente vel in comesto.
226. Utrum in corpore existente summe dispositio anima propria virtute posset se reunire corpori in resurrectione.
227. Utrum corpus gloriosum sit impassibile et incorruptibile.
228. Utrum quantitas sit causa, quare duo corpora non possunt esse simul.
229. Utrum corpora damnatorum possint perpetuari sine corruptione.
230. Utrum spiritus separatus possit pati ab igne corporali.



Heinrich von Merseburg, ein Kanonist des XIII. Jahrhunderts.

Von P. Bertrand Kurtscheid O. F. M.

Johann Friedrich von Schulte erwähnt in seiner Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts Bd. II S. 244 einen Kanonisten Heinrich von Merseburg, welcher dem Franziskanerorden angehörte, und dessen Tätigkeit als Lektor an dem Franziskanerstudium in Magdeburg Schulte um 1350 ansetzt. Die zahlreichen Handschriften, in welchen die „Summa super V libris decretalium" des Genannten uns überliefert ist, läßt schon vermuten, daß es sich um einen für seine Zeit bedeutenden Kanonisten handelt. Leider waren wir bisher nur auf die dürftigen Nachrichten Schultes angewiesen. Zwar schrieb schon 1898 Emil Seckel: „Was Schulte über die Summa Henrici und ihre Kommentare sagt, bedarf gründlicher Berichtigung, die an anderm Orte erfolgen wird" [1]). Doch ist mir bis jetzt eine solche nicht bekannt geworden. Ich habe daher die Summe einer genauen Prüfung unterzogen, um so vielleicht nähere Anhaltspunkte über die Zeit und Tätigkeit des genannten Franziskaners zu gewinnen. Daran soll sich eine kurze Würdigung der Summe selber anschließen.

I. Persönlichkeit des Heinrich von Merseburg.

Die uns in ziemlich zahlreichen Handschriften vorliegende Summe bezeichnet als ihren Verfasser Heinrich von Merseburg [2]). Dasselbe bezeugt der sich in vielen Handschriften anschließende Kommentar zur Summe sowie eine zweite Ergänzung derselben, die Casus in summam fratris Henrici de Merseburg [3]). Daß der

---

1) E. Seckel, Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter I, Tübingen 1898, 262, 119.

2) Königsb. Universit. Bibl. Ms 59: Incipit: summa fratris Henrici de Merseburch; Leipzig. Univ. Bibl. Ms 1036: Summa super titulos decretalium compilata a fratre Heinrico de Merseburch; ähnlich: München, Hof- u. Staatsbibliothek Ms 3844 u. 22278; Petersburg Ms 121 II f ch 134 (Z) u. Ms 123 II f ch 202 (G) 159 (nach dem Verzeichnis der can. Mss in Petersburg in D. Z. f. K. R. V [1895] 219—312).

3) Zeitz, Domherrn-Bibl. Nr. XXXIX; Cassel, Landesbibl. ms. jur. in 4 Nr. 26.



Verfasser Franziskaner gewesen, wird ebenfalls in mehreren Handschriften ausdrücklich erwähnt. So heißt es in einer Münchener Handschrift: Summa casuum fr. Henrici lectoris de ord. Min. fratrum de Magdeburch [1]) und in einer Prager Hs: Explicit summa Henrici lectoris de ordine fratrum Minorum [2]). Weiterhin erfahren wir aus den Handschriften, daß der Verfasser seinerzeit am Ordensstudium in Magdeburg das Amt eines Lektors versah: „lectoris de ord. Min. fratrum de Magdeburch" heißt es ausdrücklich in der schon erwähnten Münchener Hs. Dasselbe bezeugen die Casus zur Summe, wo es in der Vorrede heißt: Ut autem sacerdotibus pateat via ad scientiam Iuris canonici, ideo frater Henricus de Merseburch de ordine fratrum Minorum, quondam lector in Magdeburg, Summulam iuris canonici, quam habemus pre manibus communi utilitati deserviens compilavit [3]). Auch der Inhalt der Summe legt an verschiedenen Stellen Zeugnis dafür ab, daß ihr Verfasser in Magdeburg lebte. So werden in dem Titel „de libelli oblatione" mehrere Formulare angeführt, die wiederholt auf Magdeburg Bezug nehmen und den Bischof mit Namen nennen [4]). Auf seine Zugehörigkeit zum Franziskanerorden dürfte ferner hindeuten, daß der Verfasser gerade diesen Orden öfters erwähnt. Er kennt genau die Kleidung der Novizen [5]), verteidigt seine Privilegien und spricht die Ermahnung aus, die Grenzen derselben genau zu beachten, um nicht durch Mißbrauch die Privilegien zu verlieren [6]). Nach diesen übereinstimmenden

---

1) Clm 26713.

2) Prag. Domkap. Z XXVII f. XXXIX; vgl. Schulte, Geschichte der Quellen u. Literatur des kan. Rechts II 244, 1.

3) Vgl. Schulte II 535; Seckel, Beiträge I 262, 119.

4) . . . accuso apud vos, domine W. Magdeburgensis archiepiscope . . . et dico eum commisisse adulterium . . . hac in civitate magdeb. Königsb. Ms 47 f. 15v a; ebenda f. 15 b: Vobis domine magdeb. archiepiscope conqueror ego h. etc.

5) . . . in illis religionibus, ubi habitus noviciorum distinctus est ab habitu professorum, sicut in ordine Minorum fratrum. (Titel: de regul. et trans. ad rel.)

6) hoc privilegium concessum est etiam fratribus Praedicatoribus et Minoribus, quibus consulo ut diligenter premissa observent, ne privilegium mereantur amittere. (Titel: de excom.)



Zeugnissen dürfte feststehen, daß der Verfasser unserer Summe aus Merseburg stammt, dem Franziskanerorden angehörte und am Ordensstudium in Magdeburg lehrte. Nur auf Unkenntnis späterer Abschreiber ist es zurückzuführen, wenn in einer Berliner Handschrift die Summe einem Henricus de Gandavo [1]) und in einer Prager sogar dem Henricus Hostiensis zugeschrieben wird [2]). Ebenso ist es ein Irrtum, wenn Ernst Breest [3]) unsere Summe dem ca. 1390 geborenen Magdeburger Domherrn Heinrich Toke zuschreibt. Schon durch das Alter der Handschriften, die meist dem 14., teils sogar dem 13. Jahrh. angehören, sowie durch den Inhalt der Summe wird diese Annahme klar widerlegt.

Größere Schwierigkeit bietet die Beantwortung der Frage, wann Heinrich von Merseburg seine Summe verfaßte, und in welche Zeit seine Lehrtätigkeit zu Magdeburg fällt. Schulte gibt für die Abfassung der Summe die Mitte des 14. Jahrh. an [4]). Er stützt sich dabei auf das Explicit der Prager Handschrift XIV E 26. Hier wird die Summe als „noviter composita" bezeichnet und dann nach Schultes Angaben die Jahreszahl 1353 als Zeit der Abschrift hinzugefügt. Auf diesen Bericht hin, der auch in der Allgemeinen Deutschen Biographie [5]) wiedergegeben ist, galt Heinrich von Merseburg als ein Kanonist des XIV. Jahrh. Sehen wir nun, ob es mit obigen Angaben seine Richtigkeit hat. Zunächst zeigt eine Prüfung der Prager Handschrift, auf welche Schulte seine ganze Beweisführung aufbaut, daß dem sonst verdienten Kanonisten ein arger Irrtum unterlaufen ist. Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ist nämlich in dem Explicit der genannten Handschrift nicht die Jahreszahl 1353, sondern 1454 zu lesen. Und um jeden Zweifel auszuschließen, daß es sich hier nicht etwa um einen Schreibfehler handelt, wird

---

[1]) Schulte II 244, 1.

[2]) Prag. Univ. Bibl XIV E 26 f. 122v.

[3]) Dr. Heinrich Toke, Domherr zu Magdeburg (Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg 18. Jahrg. [1883] 55).

[4]) II 244.

[5]) Bd. XI 639: Hierauf stützen sich: Chevalier, Répertoire des sources histor. du moyen age I, Paris 1905, 2091 u. Hurter, Nomenclator literarius II³, Oeniponte 1906, 369, wo aber wohl infolge eines Druckfehlers das Jahr 1253 angegeben wird.

hinzugefügt, daß in demselben Jahre der König Ladislaus eine Reise nach Breslau machte. Die ganze Stelle lautet nämlich wörtlich: hic finis summe noviter composite. Explicit summa iuris Henrici Hostiensis veritatis magistri anno domini Jesu Christi mcccclmu in vigilia sancti Thome apostoli eodem anno rex Ladislaus cum domino Georgio equitavit in Wratislaviam ... [1]). Die hier Genannten können nur König Ladislaus V (1452—1457) und Georg von Podiebrad sein [2]). Hätte nun schon die grobe Unwissenheit des Abschreibers, welcher die Summe dem Kardinal Hostiensis zuschrieb, Schulte davon abhalten sollen, der Angabe: „noviter composite" besonderes Gewicht beizulegen, so wird sein Beweis durch die genaue und spätere Datierung der Handschrift völlig hinfällig. Wir haben es hier einfach mit einer Abschrift der Summe aus dem Jahre 1454 zu tun, in welcher das Werk widersprechend als ein neues bezeichnet und zugleich dem Kardinal Hostiensis († 1271) zugeschrieben wird. Wir müssen daher durch andere Gründe die Abfassungszeit der Summe zu bestimmen suchen.

Die Summe des Heinrich von Merseburg ist ein Kommentar zu den Dekretalen Gregors IX. Da sich der Verfasser in seinem Werke durchweg als tüchtigen Kanonisten kennzeichnet, so müssen wir von ihm erwarten, daß er in einem für den Schulgebrauch geschriebenen Rechtshandbuch nicht stillschweigend an den neuern Rechtsbestimmungen wie auch an der neuern Literatur vorübergeht. Seit der Kodifizierung des Kirchenrechts durch Gregor IX. um 1234 bis 1350 sind nahezu 120 Jahre verflossen. Eine Reihe neuer Dekretalen, die die Sammlung Gregors IX. teils ergänzten, teils abänderten, waren bis dahin erschienen. Besonders auf den drei allgemeinen Konzilien, 1245 und 1274 zu Lyon und 1311 zu Vienne, war der Rechtsstoff bedeutend angewachsen, sodaß zwei weitere Sammlungen, der Liber Sextus unter Bonifatius VIII. und die Clementinen unter Clemens V. entstanden. Sodann begegnen wir seit der Mitte des 13. bis um die Mitte des 14. Jahrh. einer Reihe der hervorragendsten Kanonisten, die bei ihren Zeitgenossen wie

[1]) Prag. Univ. Ms XIV E 26 f. 122v.

[2]) Vgl. Weiß, Weltgeschichte VII³, Graz 1892, 100.



bei Spätern in größtem Ansehen standen und deren Kommentare immer wieder als Autoritäten zitiert wurden. Erwähnt seien nur: Kardinal Hostiensis, Johannes Monachus, Johannes Andreä, Guido de Baysio. Auch die großen Scholastiker, Thomas von Aquin, Bonaventura, Richard von Middletown und Duns Scotus fehlen fast in keinem kanonistischen Kommentar, der nach 1300 geschrieben ist, soweit darin theologische Fragen berührt werden, sicherlich dann nicht, wenn der Verfasser einem der beiden Mendikantenorden angehört. Dazu kommen noch die Vertreter der Kasuistik: Johann von Freiburg, Monaldus, Astesanus. Inwieweit sind nun die angegebenen Quellen und die Literatur in der Summe des Heinrich von Merseburg benützt? Zunächst ist nirgends ein Vertreter der kanonistischen oder theologischen Wissenschaft seit der Mitte des 13. Jahrh. zitiert noch auch, soweit ich es feststellen konnte, benutzt. Schulte behauptet zwar, das Werk beruhe zum großen Teile auf der Summe des Kardinal Hostiensis [1]); indes habe ich diesen Autor nicht ein einzigesmal zitiert gefunden, was Heinrich sicher nicht unterlassen hätte, falls die Behauptung Schultes auf Wahrheit beruhte. Besonders hätte man erwarten dürfen, daß Heinrich von Merseburg die beiden Werke seines Landsmannes und Ordensbruders, die „Tabula iuris“ und die „Summa confessorum“ des Johannes von Erfurt, der nachweislich um 1285 Lektor an demselben Studium in Magdeburg war [2]), benutzt hätte, wenn er seine Summe erst gegen die Mitte des 14. Jahrh. verfaßte. Aber auch von ihm sucht man in dem Werke vergebens eine Spur. Wenn auch die Summe Heinrichs ihrem Charakter und Zweck entsprechend einen mäßigen Gebrauch von Zitaten macht, so erregt doch das gänzliche Fehlen der Literatur nach der Mitte des 13. Jahrh. starke Bedenken gegen die späte Abfassung des Werkes. Was indes noch mehr ins Gewicht fällt, ist die Tatsache, daß auf die Rechtsquellen seit Gregor IX. nirgends in dem Werke Bezug genommen wird. Weder die Clementinen noch der Liber Sextus noch überhaupt eine päpstliche Dekretale

[1]) Schulte II 144.

[2]) Vgl. F. Doelle, Joh. von Erfurt, ein Summist aus dem Franziskanerorden um die Wende des 13. Jahrh. (Zeitschr. f. Kirchengesch. XXXI [1910] 214 ff.).



seit dem Tode Gregors IX. ist benutzt. Der Verfasser mußte aber notwendig, falls er erst um die Mitte des 14. Jahrh. schrieb, die spätern Rechtsbestimmungen berücksichtigen, wenn er nicht in vielen Punkten eine unvollständige und irrige Darstellung des Rechtes bieten wollte [1]). Dies war um so mehr notwendig, wenn die Summe, wie ihre ganze Anlage beweist, als brauchbares Handbuch für angehende Theologen dienen sollte. Wohl wird an verschiedenen Stellen das „ius novum" oder „nova decretalis" zitiert, aber es handelt sich hier ausschließlich um Bestimmungen aus den Dekretalen Gregors IX. und teils um solche, die von Gregor erlassen und von Raimund in die Sammlung aufgenommen wurden [2]). Wenn nun auch die Dekretalen Gregors IX. im Gegensatz zum Dekret Gratians vielfach als ius novum oder collectio nova bezeichnet wurden, so hätte sich Heinrich von Merseburg doch dieser Zitationsweise schwerlich bedient, wenn ihm die neuern Sammlungen des Liber VI. und der Clementinen vorgelegen. Dies bestätigt auch das um 1270 entstandene Werk des Balduin von Brandenburg, der unter ius novum oder decretalis nova nur die nach Gregor IX. erlassenen Dekretalen versteht und zitiert. Damit kommen wir zu einem Werke, das uns wenigstens eine sichere Grenze für die Abfassung unserer Summe zu ziehen gestattet. Lag schon von vornherein die Vermutung nahe, daß von beiden norddeutschen Kanonisten, deren literarische Tätigkeit weder örtlich noch zeitlich weit auseinander liegt, der jüngere die Werke des ältern gekannt und benutzt habe, so hat eine Vergleichung beider diese Annahme vollauf bestätigt. Balduin von Brandenburg vollendete seine Summe, wie Schulte nachgewiesen und sich auch klar aus dem Explicit ergibt, im Jahre 1270 [3]). Lassen

---

[1]) So widerspricht, was Heinrich über das Interdikt sagt, den Vergünstigungen Bonifatius VIII für die Regularen; ebenso manches in dem Titel „de concessione praebendae non vacantis" den Bestimmungen des Liber VI; der Titel „de electione" enthält nichts von den Neuerungen Innocenz' IV., Gregors X. und Bonif. VIII.

[2]) So cap. dudum, de electione = c. 22 X (I, 6) c. de multa = c. 42 X (I, 6); c. concubinae, de excom. = c. 55 X (V, 39) c. cum voluntate = c. 54 X (V, 39).

[3]) Schulte II 498 ff. Schulte hat die Schlußverse nicht ganz zutreffend wiedergegeben. Es heißt nämlich in der Hs nicht:



nun manche Stellen schon ziemlich klar erkennen, daß Balduin die Summe seines Landsmannes Heinrich von Merseburg benutzt, so schwindet jeder Zweifel, wenn letzterer ausdrücklich zitiert wird. Dies geschieht, soweit ich feststellen konnte, allerdings nur an einer Stelle, aber da mit aller wünschenswerten Klarheit. Ich stelle daher beide Texte, die sich in dem Titel „de cognacione spirituali“ finden, nebeneinander:

Balduin v. Brandenburg [1]):	Heinrich von Merseburg [2]):
Licet magister Henricus dicat in summa sua, quod si aliqua persona tenetur ad confirmacionem quod contrahatur compaternitas tantum inter illum qui tenet, et illam que tenetur, et inter eum qui tenet et inter patrem et matrem illius qui tenetur, et ita talem filiam meam spiritualem aut matrem eius ducere non possum et dicit ulterius non factam prohibitionem.	item cum aliqua persona tenetur ad confirmacionem, non contrahitur compaternitas spiritualis nisi inter illum qui tenet et personam que tenetur, et patrem et matrem illius qui tenetur; unde si teneo aliquam ad confirmacionem ipsa efficitur filia mea spiritualis nec possum eam ducere similiter nec eius matrem quia commater mea est. ulterius autem non est facta prohibitio.

Somit steht außer Zweifel, daß die Summe Heinrichs von Merseburg vor 1270 vollendet war. Aber wir dürfen noch einen guten Schritt weiter gehen. Daß Heinrich von Merseburg keine einzige Dekretale Innozenz' IV. (1243—54) anführt, wurde schon oben bemerkt. Auch dessen Apparat zu den Dekretalen Gregors IX. (um 1247) hat er nicht gekannt. Das jüngste kanonistische Werk, das er benutzt hat, ist die Summe Raimunds von Pennaforte (1234—45). Neben ihr wird noch an zwei Stellen [3]) Alexander von Hales zitiert als der letzte unter den Theologen († 1245). Damit rückt aber schon die Mitte des 13. Jahrh. als Abfassungszeit unserer Summe näher. Diese Annahme wird noch durch anderweitige Angaben bestärkt. So erwähnt Heinrich eine De-

. . . Anni fluxere de Christo mille ducenti
Septuaginta vel minus aut plus quando recenti
De studii messe liber hic processit in esse,

sondern: Septuaginta nil minus aut plus . . . Damit wird der Vorwurf, den Michael (Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalters III 261) gegen Schulte erhebt, sachlich erledigt, da die Jahreszahl 1270 genau angegeben ist als Vollendungsjahr der Summe.

1) Danzig. Stadtbibl. Ms 1874 f. 27ᵛ a.

2) Königb. Univ. Bibl. Ms 47 f. 44ᵛ b.

3) In den Titeln: de voto et voti redemptione und de celebratione missarum. Königsb. Ms 47 f. 35ᵛ b und f. 38ᵛ b.



kretale Innozenz' III. mit den Worten: „Propterea Innocentius III. nuper cum quodam Monacho etc."[1]. Ebenso wird auf die Dekretale „Pastoralis" von 1204 hingewiesen mit den Worten: „Sic nuper responsum fuit a Curia Romana"[2]. Gegenüber diesen mehr allgemeinen Andeutungen verdient besondere Beachtung, wie Heinrich das IV. Laterankonzil von 1215 zitiert. Nach ihm ist es das letzte allgemeine Konzil, das bei Abfassung der Summe gehalten war. Die Stelle lautet: „Unde si post concilium generale proximum, quod fuit tempore Innocencii pape III. recipit aliquis duo beneficia etc.[3]. So hätte Heinrich unmöglich schreiben können, wenn das I. Konzil von Lyon (1245) schon stattgefunden hatte, und da unter Innozenz III. überhaupt nur ein allgemeines Konzil gefeiert wurde, so kann das „proximum" nur den angegebenen Sinn haben. Damit stimmen auch die Formulare überein, die Heinrich an verschiedenen Stellen anführt. Zweimal wird in denselben der Erzbischof von Magdeburg W. genannt[4]. Dies kann nur der Bischof Wilbrand von Kevernburg sein, der am 31. Mai 1235 Erzbischof von Magdeburg wurde und bis zum Jahre 1253 regierte[5]. Warum sollte nun Heinrich gerade den Namen dieses Bischofs ausgewählt haben, wenn er seine Summe viel später geschrieben? Hat doch auch Balduin von Brandenburg in seinen Formularen richtig den regierenden Papst und den Bischof von Brandenburg angegeben[6]. Ferner sei erwähnt, daß ein Formular in den verschiedenen Handschriften die bestimmte Jahreszahl 1242 trägt. Nachdem Heinrich die Notwendigkeit betont, in der Anklageschrift genau die Zeit, den Ort und die übrigen Umstände anzugeben, führt er als Beispiel an: Anno ab incarnacione Domini m°c°cxlii, tempore Gregorii pape, pontificatus eius anno xvi, vi

[1]) Titel: de voto. Königsb. Ms 47 f. 34v b.

[2]) Titel: de temporibus ordinationis. A. a. O. f. 6v b.

[3]) Königsb. Ms 47 f. 27 b.

[4]) Titel: de libelli oblatione „Ego canonicus et sacerdos talis ecclesie accuso dominum C s. Mariae diaconum apud vos, domine W Magdeb. archiepiscope". Königsb. Ms 47 f. 15v a; Titel: de appellationibus. „Ego Henricus clericus senciens me gravatum vel iniuste condempnatum a sentencia vestra domine W archiepiscope Magdb." etc. A. a. O. f. 24v b.

[5]) Vgl. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands IV³, Leipzig 1913, 970.

[6]) Vgl. Schulte II 498 ff.



idus Aprilis indictione XIV, ego canonicus et sacerdos etc[1]). Bedenken erregt hier freilich, daß Gregor IX. schon 1241 am 22. August starb, und nach dem nur 17 tägigen Pontifikate Coelestin IV. eine fast zweijährige Sedisvakanz folgte. Im übrigen würde jedoch das Pontifikatsjahr stimmen, ebenso wie der Name des Bischofs von Magdeburg in dem Formular zutrifft[2]). Wenn daher auch im vorliegenden Falle, wie überhaupt bei Formularen, das Datum an sich nicht beweiskräftig ist, so scheint doch bei Berücksichtigung der übrigen Beweismomente der Schluß berechtigt, daß Heinrich von Merseburg tatsächlich um 1242 seine Summe verfaßt hat.

Sehen wir nun, ob uns aus dieser Zeit anderweitige Nachrichten über Heinrich von Merseburg vorliegen. Es wird um die Mitte des 13. Jahrh. ein Frater Henricus als Lektor des Ordensstudiums in Erfurt öfters erwähnt[3]). Im Jahre 1259 treffen wir ihn dreimal in Urkunden der Stadt Erfurt. So heißt es in einer Urkunde des Abtes Andreas vom St. Peterskloster in Erfurt vom 14. März 1259: „Testes huius rei sunt frater Heinricus lector et frater Ditmarus de Gotha ordinis Minorum fratrum“[4]). Im September desselben Jahres fungiert Fr. Heinricus mit andern als Schiedsrichter in einer Streitigkeit wegen eines Vermächtnisses[5]). Endlich wird er einfach als lector der Minderbrüder zu Erfurt und Beichtvater des Erzbischofs Gerard I. von Mainz in einer letztwilligen Verfügung desselben erwähnt[6]).

---

[1]) Titel: de libelli oblatione. Königsb. Ms 59 f. 20 a: Leipzig Univ. Bibl. Ms 1002 f. 15 a; Leipzig 1006 f. 36 a; Die Königsb. Hs 47, die gegen Ende des 13. Jahrh. geschrieben ist, hat das Formular geändert: anno . . . 1295 tempore domini bonifacii pape pontificatus eius anno II. VI idus Aprilis indictione V; das übrige, auch den Namen des Bischofs W. aber gelassen; Königsb. Ms 30 hat nur irrtümlich das Jahr 1246.

[2]) Die Indiktion ist freilich nach der gewöhnlichen Rechnung nicht die 14, sondern die 15.

[3]) Vgl. F. Doelle, Beiträge zum Studium und zur wissensch. Tätigkeit der Franziskaner zu Erfurt (Jahrbuch der sächsischen Franziskanerprovinz, Düsseldorf 1908, 80 ff.).

[4]) C. Beyer, Urkundenbuch der Stadt Erfurt, I. Teil, Halle 1888, Nr. 169.

[5]) Ebd. Nr. 172.

[6]) Böhmer-Will, Regesten zur Gesch. der Mainzer Erzbischöfe II, Innsbruck 1880, 348.



Es entsteht nun die Frage, ist der in den vorliegenden Urkunden erwähnte lector Heinricus identisch mit dem Verfasser unserer Summe. Wir wissen zwar von letzterm nur, daß er lector in Magdeburg war, wie dies in den Handschriften wiederholt bezeugt wird und bereits oben dargetan wurde. Auch die Abfassung der Summe ist offenbar in Magdeburg erfolgt, wie das aus den Formularen hervorgeht. Dem steht aber nichts entgegen, daß Heinrich später an das Erfurter Studium berufen wurde. Einer derartigen Berufung von Magdeburg nach Erfurt begegnen wir öfters im 13. Jahrh. So wissen wir von dem berühmten Summisten Joh. v. Erfurt, daß er um 1285 als Lector in Magdeburg und später in gleicher Eigenschaft in Erfurt tätig war [1]). Ebenso wird um die Mitte des 13. Jahrh. ein Lector Helvicus erwähnt, der zuerst in Magdeburg und dann in Erfurt dozierte, wo er 1252 starb [2]). Eine ähnliche Berufung unsers Heinrich von Merseburg hat demnach nichts Ungewöhnliches und es liegt die Vermutung nahe, daß der in den Urkunden von 1259 genannte Lector Heinricus in Erfurt eben der Verfasser unserer Summe ist und als Nachfolger des im Jahre 1252 gestorbenen Lectors Helvicus von Magdeburg nach Erfurt kam. Indes besitzen wir noch eine ältere und sichere Nachricht über den Verfasser unserer Summe. Eine Urkunde vom 22. Mai 1252, in der Bischof Heinrich von Meißen zugleich mit dem Erzbischof Wilbrand von Magdeburg und dem Bischof Dietrich von Naumburg zu dem Privileg des Markgrafen Heinrich von Meißen zugunsten des Bistums Meißen sein Siegel gibt, wird ausdrücklich Frater Heinricus, Lektor der Minderbrüder zu Magdeburg, als Zeuge aufgeführt [3]). Derselbe Name kehrt dann später in einem Vertrage zwischen dem Erzbischof Konrad von Magdeburg und dem Bischof Wilhelm von Lebus vom 21. März 1276 noch einmal wieder; auch hier wird als Zeuge genannt: Frater Heinricus, lector fratrum Minorum in Magdeburch [4]). Sollte letzterer identisch sein mit dem 1252 ge-

---

1) Vgl. Doelle, Johannes von Erfurt 222 f. 2) Doelle, Beiträge 80.

3) Kehr, Urkundenbuch des Hochstiftes Merseburg I, Halle 1899, Nr. 277. Köhler, Cod. diplom. Lusat. superior. I², Anh. S. 70, Nr. 54.

4) Mülverstedt, Regesta Archiepiscopatus Magdeburgensis III 217.



nannten Frater Heinricus, so würde allerdings seine Tätigkeit in Erfurt in etwa zweifelhaft, wenn wir nicht an eine spätere Zurückberufung nach Magdeburg denken wollen. Weitere Einzelheiten über das Leben und die Tätigkeit des Heinrich von Merseburg habe ich bis jetzt nicht feststellen können. Erwähnung verdient jedoch eine Bemerkung, die sich in einer Leipziger Hs. der Summe Heinrichs vorfindet [1]). Die Hs. stammt aus dem 14. Jahrh. und ist ein Sammelband, von verschiedener Hand geschrieben. Als Schreiber unserer Summe sowie des dazugehörigen Apparates bezeichnet sich am Schluß ein gewisser „Ditmarus". Auf Blatt 2 Col. 2 findet sich nun folgende interessante Notiz über den Verfasser Heinrich von Merseburg: „Istam summam compilavit frater Henricus lector fratum Minorum in Meydeburg, cui non immerito perfeccio attribuitur maior quam summe Remundi, quare de pluribus agit casibus, constans ex V. libris, illa autem ex tribus. Ceterum frater Henricus in artibus legit Parysiis et etiam in naturis tam in metaphisica quam in medicina studuit. Iura autem V annis audivit. Theologus magnus fuit sicut notum est per totam Alemanniam. Ex hys ergo concluditur, quod summa bona est." Diese Bemerkung stammt offenbar von einem spätern, für Heinrich begeisterten Ordensbruder. Ob und inwieweit seine Angaben über die Tätigkeit Heinrichs auf Wahrheit beruhen, bedarf noch des Beweises.

II. Würdigung der Summe.

Man kann das Werk Heinrichs von Merseburg als ein Kompendium des damaligen kanonischen Rechtes bezeichnen. Die Arbeit unterscheidet sich ihrer Anlage nach zunächst von den sogenannten Summae confessorum z. B. eines Raimund von Pennaforte und Joh. von Freiburg. Letztere wählen ihren Stoff vor allem mit Rücksicht auf den Gebrauch des Beichtvaters und halten sich auch äußerlich nicht an die Ordnung des Dekretalenrechts. Heinrich hingegen lehnt sich in seiner Summe genau an die Dekretalen Gregors IX. an, behandelt aber

[1]) Ms 1074 Katalog von Helssig, Leipzig 1905.



dann den Inhalt der einzelnen Titel in freier Form, ohne auf jedes Kapitel besonders einzugehen, wie das z. B. der Apparat Innozenz' IV. und die Summa Hostiensis tun. Daher steht die Summe Heinrichs von Merseburg an Umfang auch bedeutend hinter den spätern Kommentaren zurück [1]). Es war eben dem Verfasser nicht darum zu tun, einen breit angelegten Kommentar oder ein erschöpfendes Nachschlagewerk zu schreiben, er wollte vielmehr seine Zuhörer oder Leser in kurzer und prägnanter Form mit dem notwendigen Rechtsstoff vertraut machen. Alles, was für diesen Zweck überflüssig oder doch weniger nützlich schien, wurde daher weggelassen: „Multo magis eligens pauca ydonee declarare quam legentes multis inutilitatibus pergravare, non proprie seu private sed communi deserviens utilitati . . . hanc summulam compilavi" heißt es in der Vorrede [2]). Die einzelnen Titel umfassen daher meist nur 1—2 Spalten, manchmal nur eine halbe; einige wenige, wie über den Eid, über Gelübde, über Beichte und Exkommunikation nehmen 4—5 Seiten ein. Nach der Einteilung zu Anfang der Titel gibt der Verfasser meist durch einige klare und kurze Sätze den Inhalt der oft umfangreichen päpstlichen Dekretalen wieder und verweist dann auf seine Quelle bzw. auf ein entsprechendes Kapitel als Beweis. So gleichen manche Titel, deren Inhalt zu weitern Erörterungen keinen Anlaß bot, bei Heinrich von Merseburg mehr einer Aufzählung der einzelnen Rechtssätze mit Quellenbelege als einer Abhandlung über dieselben. Handelt es sich aber um Streitfragen, so läßt Heinrich auch andere zu Worte kommen, aber auch hier mit Maß, ohne sich auf alle möglichen Meinungen und Kleinigkeiten einzulassen. Zum Schlusse gibt er dann gewöhnlich seine eigene Meinung, wobei er durchweg ein sehr ruhiges und gesundes Urteil verrät [3]). In andern Fällen läßt

---

[1]) So enthält die Leipz. Hs 1002 (30,5 × 21 cm 2 Sp. à 50 Zeilen) die Summe auf f. 2—75ᵛ. [2]) Königsb. Ms 47 f. 3 a.

[3]) Titel: de conversione conjugatorum. „Item licet aliqui dixerint, quod uxor promoti sic ad ordines teneatur intrare religionem, Ego tamen dico cum Raymundo, quod non tenetur sed sufficit, quod in seculo caste vivat." Königsb. Ms 47 f. 34 b. — Bezüglich des feierl. Keuschheitsgelübdes gesteht er dem Papste Dispensvollmacht zu mit den Worten „hec opinio aliis salvis videtur mihi aliorum melior". Tit.: de voto f. 35ᵛ b.



er die Frage offen und spricht es offen aus, daß er sich kein entscheidendes Urteil zutraue, sondern hier lieber auf andere hören als selber lehren wolle [1]). Weil der Verfasser eben ein kurzes, praktisches Handbuch des kanonischen Rechts schreiben wollte, hat er es vermieden, sein Werk mit vielen Zitaten zu belasten, wie das eine Eigentümlichkeit fast aller spätern Kommentare ist. Man sehe sich nur die Summe des Kardinal Heinrich von Segusia und vor allem die Schriften eines Joh. Andreä an. Nur ein Berufsjurist der damaligen Zeit konnte derartige mit Zitaten und Verweisen gespickte Ausführungen verdauen, während Heinrich offenbar Zuhörer und Leser vor Augen hatte, welche das kanonische Recht im Rahmen der damaligen Theologie für die praktischen Bedürfnisse ihres geistlichen Berufes studierten. Daß unsere Summe diesen Zweck zu erreichen wohl geeignet war, geht schon aus den zahlreichen heute noch vorhandenen Handschriften hervor, welche auf eine große Verbreitung der Summe schließen lassen [2]). Zugleich dürfte aber auch der Umstand, daß der Verfasser nur wenige Autoren zitiert, mit ein Beweis für die frühe Abfassung der Summe sein. In dieser Hinsicht steht sie daher, wie auch zeitlich, der Summe Raimunds am nächsten, während nach der Mitte des 13. Jahrh. mit der Zahl der Kommentare auch die Zitate in denselben zunehmen, so daß man in ihnen gleichsam den Maßstab für die Wissenschaftlichkeit des Werkes zu erblicken schien.

Welche Werke hat nun Heinrich von Merseburg bei Abfassung seiner Summe benutzt? Ausdrücklich werden von ihm zitiert: Huguccio, der Verfasser der bedeutendsten Summe zum Dekrete Gratians († 1210) [3]), Laurentius Hispanus, dessen Apparat zum Dekrete bald nach 1210 vollendet wurde [4]); Alanus, aus dessen Kommentar zur Compilacio I manche Stellen in die Glossa ordinaria zu den Dekretalen Gregors IX. Aufnahme fanden [5]); Philippus und Johannes Hispanus [6]), deren Kommentare in die Zeit von 1234—36 fallen; ferner Raimund von Pennaforte [7]),

[1]) Titel: de decimis: hoc tamen definire non audeo magis cupiens audire quam audiri de hoc. Consilium tamen esset etc. Königsb. Ms f. 33^{v} b.

[2]) Allein Schulte II 244 gibt deren gegen 20 an.

[3]) Vgl. Schulte I 156 ff, [4]) Ebd. 190 f. [5]) Ebd. 188 f.

[6]) Schulte II 80, 81. [7]) Ebd. 408 ff.

aus dessen Summe manche Stellen fast wörtlich entnommen sind [1]). Von den Zivilisten wird nur Azo († 1200) erwähnt. Von den Kirchenvätern und Theologen begegnen wir: Hieronymus, Joh. Damascenus, Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Victor, Petrus Comestor, Innozenz III. und Alexander von Hales. Letzterer wird zweimal als „magister Alexander“ [2]) zitiert. Diese Bezeichnung kann nicht auf Papst Alexander III. gehen, da dieser bei Heinrich als Alexander papa oder Alexander III. zitiert wird; auch finden sich in den beiden Werken Alexander III., den Sentenzen [3]) und der Summe [4]) das eine Zitat überhaupt nicht, und für das zweite nur eine ähnlich lautende Stelle; sodann ist mir auch nicht bekannt, daß dieser Papst, der wohl öfters als „magister Roland“ vorkommt, auch als „magister Alexander“ zitiert würde. Wohl aber wird Alexander von Hales sowohl bei Bonaventura als auch in der Summe des Balduin von Brandenburg regelmäßig so zitiert. Freilich finden sich die genannten Zitate auch in dessen gedruckter Summe nicht. Heinrich konnte dieselbe aber auch 1243 noch nicht benutzen [5]): er wird sich also auf andere Schriften, wahrscheinlich auf die Sentenzen Alexanders beziehen, die mir leider nicht zur Verfüngung standen.

Daß Heinrich auch noch andere, als die ausdrücklich genannten Autoren benutzte, ergibt sich schon aus der öfter wiederkehrenden Wendung: „Alii dicunt“ oder „aliorum opinionibus ommissis“. Dieselben im einzelnen festzustellen, würde sich hier der Mühe nicht lohnen. Obgleich nun Heinrich, wie sich aus dem Gesagten ergibt, nicht mit einer stattlichen Reihe von Autoritäten seine Summe ausstattete, so erwarb sich dieselbe doch bald großes Ansehen in Deutschland [6]). Zunächst scheint sie in den Franziskanerklöstern Deutschlands als Handbuch beim Unterricht gedient zu haben. So erklärt es sich, daß in der

---

1) So in den Titeln: de temporib. ordin.; de voto; de sortilegiis.

2) Vgl. oben S. 245 Anm. 3.

3) Ausgabe von A. Gietl, Freiburg 1891.

4) Ausgabe von Fr. Thaner, Innsbruck 1874.

5) Alexander starb schon 1245 und hat selbst nur einen Teil der Summe bearbeitet. Vgl. d. Art. Alexander v. Hales, in: Kirchenlexikon I² 496.

6) Vgl. Schulte II 498.



zweiten Hälfte des 13. Jahrh.[1]) zunächst eine Erklärung zur Summe Heinrichs (Apparatus ad summam H.) entstand, welche in fast allen Handschriften der Summe selber beigefügt ist[2]). Etwas später entstand eine weitere Ergänzung in Form von bestimmten Rechtsfällen (Casus ad summam H.)[3]). Der Verfasser der letztern verrät uns zugleich, daß ihm die Summe Heinrichs als Handbuch bei seinen Vorlesungen diente[4]). Doch über diese beiden Ergänzungen der Summe und ihre Verfasser wird später die Rede sein. Zugleich hoffe ich dann, ein vollständiges Verzeichnis der in Deutschland vorhandenen Exemplare der Summe geben zu können.

Soviel aber dürfte sich jetzt schon aus vorliegenden Ausführungen ergeben, daß das kanonische Recht weit früher, als man bisher annahm[5]), im Franziskanerorden und speziell an den deutschen Ordensstudien gepflegt wurde. Heinrich von Merseburg gebührt das Verdienst, daß er noch in der ersten Hälfte des 13. Jahrh. die Dekretalen Gregors IX. in eine kurze für das Studium geeignete Form brachte und damit in- und außerhalb des Ordens, besonders in Deutschland, von nicht geringem Einfluß auf die Entwicklung der kanonischen Rechtswissenschaft war, wie wir noch sehen werden.

---

[1]) Der Nachweis wird später erbracht.

[2]) Incipit: Fecit Deus duo luminaria.

[3]) Incipit: Labia sacerdotis custodiant scientiam. Vgl. darüber Schulte II 535 und Seckel, Beiträge I 262, 119.

[4]) Cum summam Henrici fratribus legerem et quosdam casus lectioni insererem . . . und Summulam iuris canonici (sc. Henrici), quam habemus prae manibus heißt es in dem Prolog. Vgl. Schulte a. a. O.

[5]) Vgl. Hil. Felder, Geschichte d. wissensch. Studien im Franziskanerorden, Freiburg 1904, S. 390; H. Denifle, Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters, Berlin 1885, 700.



Johannes Winzler, ein Franziskaner aus der Reformationszeit.

Von P. Mauritius Demuth O. F. M.

Am Oberlauf des Neckar liegt das Städtchen Horb. Heute zählt es gut 4000 Einwohner, die sich fast gleichmäßig auf beide Konfessionen verteilen. Jetzt württembergische Oberamtsstadt des Schwarzwaldkreises, gehörte Horb seit 1381 zu Vorderösterreich. Diesem Umstande dürfte es zu danken sein, daß diese Stadt nicht vollständig der katholischen Lehre verloren ging. Die Anhänger Luthers und besonders die der Wiedertäufer versuchten bald, sich hier festzusetzen. Doch mußten sie der österreichischen Regierung weichen, die entschieden für die alte Lehre eintrat [1]).

Einige Jahrzehnte früher, bevor die Religionskämpfe die Welt in Unruhe versetzten, erblickte hier ein Kind das Licht der Welt, dessen vornehmste Aufgabe es sein sollte, mit Mut und Entschlossenheit für seinen katholischen Glauben einzutreten. Ende 1477 oder 1478 wurde Johannes Winzler in Horb geboren [2]). Wie bei so vielen Männern jener Zeit sind wir über seine Jugendjahre und seinen Bildungsgang nur wenig unterrichtet. Erst dann begegnet uns ihr Name, wenn sie ins öffentliche Leben eingreifen. So sind wir auch bei Winzler mehr

---

[1]) Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, hrsg. von Otto Clemen II (Leipsig 1908) 291 f. Sattler, eines der Häupter der Wiedertäufer, wurde mit seiner Frau in Horb ergriffen und hingerichtet.

[2]) Nur einige Daten über Winzlers Jugendjahre sind uns bekannt. Sie finden sich in einer Eingabe, die die Franziskaner Ende September 1525 an die Stadt Ulm machen mußten. Der Rat trug sich mit dem Gedanken, die Zahl der Ordensleute in der Stadt zu vermindern, um leichter den Widerstand gegen seine Reformationspläne zu brechen. Zu diesem Zwecke forderte er von den Dominikanern und Franziskanern ein genaues Personalverzeichnis der Klosterinsassen. Es mußte enthalten: Name und Heimat, Zeit und Ort des Eintrittes ins Kloster und einen Vermerk, welche Brüder das Kloster am liebsten behalten möchte. In der Eingabe des Observantenklosters finden wir an dritter Stelle: Johannes Winzler aus Horb am Neckar, 48 Jahre alt, aufgenommen zu Heilbronn, im Orden 32 Jahre, hier einmal 7 Jahre und jetzt wieder eineinhalb Jahre. Vgl. Keidel, Joh. Winzler aus Horb. In: Blätter für württembergische Kirchengeschichte (1899) 14.

oder weniger auf Vermutungen angewiesen. Im Alter von 16 Jahren trat er als Kleriker-Novize bei den Franziskanern in Heilbronn ein. Da bei der Aufnahme der Kleriker ein bestimmtes Maß von Bildung erfordert wurde, dürfen wir annehmen, daß er schon in seinen jungen Jahren höheren Unterricht genoß. Daß er bei den Observanten eintrat, dafür können wir leicht der Gründe genug finden.

Die Observanten erfreuten sich Ende des Jahrhunderts eines guten Rufes. Seit einigen Jahrzehnten waren sie zur ursprünglichen Reinheit der Regel des hl. Franziskus zurückgekehrt. Besonders wird von ihnen der Geist der Armut und des Gebetes gerühmt. Selbst bis tief in die Reformation hinein treffen wir diesen strengen Ordensgeist; und auch Apostaten, wie ein Eberlin von Günzburg und Konrad Pellikan, mußten wider Willen ihren früheren Mitbrüdern das beste Zeugnis ausstellen [1]. Für ihren Lebensunterhalt waren sie auf das Almosen angewiesen. Auf ihren Bettelgängen mögen sie öfters von den Nachbarklöstern aus nach Horb gekommen sein, wo der kleine Johannes sie kennen und lieben lernte.

Das Kloster Heilbronn bestand fast 300 Jahre. Seine Geschichte war nicht immer ehrenreich. Unter dem allgemeinen Verfall der klösterlichen Zucht war auch dies Haus nicht unberührt geblieben. Um die Mitte des 15. Jahrhunderts erhoben sich offene Klagen gegen das ärgerliche Leben der Brüder. Der Pfalzgraf bei Rhein und die Bürger der Stadt sahen sich zum Eingreifen genötigt. Paul II. gab ihnen die Erlaubnis, die Reform einzuführen. Deshalb konnten schon 1465 die Franziskaner von der strengen Observanz dort ihren Einzug halten. Etwas später trat Winzler in das Kloster ein, zu einer Zeit, da dort noch der erste Eifer blühte [2].

Das Noviziat mußte wenigstens ein Jahr dauern und sollte die Kandidaten im Geiste der Demut und des Gebetes üben. Wissenschaftliche Arbeiten waren für diese Zeit nicht gestattet. Das ganze Jahr sollte der Einführung in den wahren Ordens-

[1] Vgl. P. Minges, Geschichte der Franziskaner in Bayern, München 1896, 63 f. [2] AF II 89, 417.



geist dienen [1]). Wie recht die Obern damit getan, sollte der bald hereinbrechende Kampf zur Genüge lehren. Nach der Prüfungszeit wurden die Studien fortgesetzt. Die Observanten standen mit Recht auf dem Standpunkte, daß nur der Orden blühe und gedeihe, der mit Fleiß die Studien pflege. Ohne gründliches theologisches Wissen führt der Weg in die Irre. Drei Klöster waren in der Provinz Straßburg für die niederen und drei für die höheren Studien bestimmt [2]). Zu diesen kam 1477 Tübingen, weil hier eine Universität gegründet wurde [3]).

Da Winzler in jungen Jahren ins Kloster eingetreten war, wird er die ersten Jahre noch der humanistischen Bildung haben widmen müssen, für die wohl Heilbronn in Betracht kommt. Wo er die höheren Studien vollendete, ist bisher unbekannt, ebenso, ob und welche Universität er besucht hat. Daß er die Universität besucht hat, dürfte wohl anzunehmen sein, da er von seinen Zeitgenossen bisweilen als Doktor bezeichnet wird. So wird er auf dem Wormser Religionsgespräch als Doktor angeführt [4]). In der Matrikel der Universität Tübingen begegnet uns unter dem 17. September 1496 ein Albert Winzler aus Horb, wohl ein Bruder oder Verwandter unsers Johannes [5]). Aber soweit die Matrikeln der süddeutschen Universitäten bis jetzt veröffentlicht sind, suchen wir vergebens seinen Namen.

Winzler hatte sich eine gute theologische Bildung erworben. Die uns erhaltenen Handschriften verraten eine gute Kenntnis

---

1) Constitutiones cap. 1.: „Novicii suae probationis tempore studio scholastico non intendant, sed divinum addiscentes officium, studio devotionis et orationis vigilanter insistant." Zitiert nach N. Paulus, Kaspar Schatzgeier, Freiburg 1898, S 5 Anm. 3.

2) Über die Studien bestimmte das Provinzialkapitel vom Jahre 1471: „Quia ignorantia, omnium mater et nutrix errorum, in simplicibus Fratribus in futurum ingentia posset generare pericula, inserere perplexitatum insolubiles nexus, scandala indelebilia seminare et propter inscitiae tenebras nec evadendi via nec remedium emendandi patesceret; ad praecludendum talibus periculis aditum . . . ordinavit idem reverendissimus Pater cum Capitulo tres conventus, videlicet Basileensem, Heidelbergensem et Ingolstadiensem pro studio theologiae, et tres, scilicet Moguntinensem, Bambergensem et Heilbrunnensem pro studio artium . . ." AF II 450 f.

3) Ebd. 463. 4) Corpus Reformatorum III 1218.

5) H. Hermelink, Die Matrikel der Universität Tübingen, Stuttgart 1906.

der scholastischen Theologie, Schlagfertigkeit und Belesenheit in der Hl. Schrift. Mag er auch kein Exeget nach heutiger Auffassung sein, so bieten doch seine Schriften keinen Grund, ihn wegen schlechter Kenntnis der Schriften zu tadeln [1]). Auch sonst muß Winzler sich als junger Ordensmann ausgezeichnet haben. Bei seinen Obern und Mitbrüdern genoß er großes Vertrauen. Fast ununterbrochen sehen wir ihn der Reihe nach die Ämter im Kloster bekleiden. Besonders innige Liebe verband ihn mit P. Kaspar Schatzgeier, den er später auf einer Visitationsreise begleitete. Von diesem durch Wissenschaft und Tugend gleich ausgezeichneten Manne spricht er mit dem Ausdruck großer Verehrung. Einen großen Mann nennt er ihn, seinen würdigen, lieben Vater in Christus und seinen Gebieter [2]). Unter der Führung des P. Kaspar sollte er am großen Kampfe gegen die neue Lehre teilnehmen, die bald schon in den süddeutschen Reichsstädten festen Fuß faßte und mit roher Gewalt vielfach den alten Glauben verdrängte.

Luther unterhielt innige Beziehungen zu den Humanisten der süddeutschen Städte. Deshalb wurden hier bald schon seine Schriften bekannt und viel gelesen. Besonders in den besseren Kreisen und bei den Ratspersonen fanden seine Worte guten Beifall. Konnte doch der Rat, gestützt auf die neue Lehre, sich auch zum Herrn der Kirche aufwerfen und dadurch sich der ihm häufig lästigen Bevormundung von seiten der Bischöfe entziehen. Daß solche Gründe mitgeholfen haben, der neuen Lehre schnelle Verbreitung gerade in den freien Reichsstädten zu verschaffen, wird sich kaum verkennen lassen. Daneben gab es natürlich noch eine Reihe anderer Ursachen, die mehr lokaler Natur waren. Am meisten Widerstand fanden die Neuerer, wie die Geschichte jener Städte einstimmig hervor-

---

[1]) Weyermann, Nachrichten von Künstlern und Gelehrten aus Ulm, H—Z. Er schreibt (S. 551): „Winzler war nicht ganz ungelehrt, besonders in der scholastischen Theologie; aber desto weniger verstand er die biblische. Da W. nur die Kontroversschrift in der Stadtbibliothek zu Ulm erwähnt, muß er sein Urteil wohl auf diese gegründet haben. Doch beweisen seine weiteren Ausführungen, daß er sie gar nicht oder nur oberflächlich gelesen.“

[2]) Ms Codex Germanus 4259 auf der Kgl. Hof- u. Staatsbibliothek zu München, S. 22 a.



hebt, am Ordensklerus. Auch die Observanten stellten voll und ganz ihren Mann. Am Rhein und in Sachsen hielten sie tapfer auf ihrem Posten aus [1]), und auch in Oberdeutschland wichen sie nicht dem Sturme, solange sie nicht gewaltsam zum Verlassen ihrer Häuser gezwungen wurden [2]). Eine Reihe hervorragender Männer hatte die Führung im Kampfe übernommen. Wenn man auch Verluste erlitt und besonders den Abfall eines Pellikan schmerzlich betrauerte, blieben doch die andern fast ohne Ausnahme der Kirche und dem Orden treu. Wir erwähnten schon, wie selbst die Apostaten Eberlin von Günzburg und Pellikan dem strengen Leben der Brüder, ihrer Keuschheit, ihrem Eifer und ihrem wissenschaftlichen Streben das beste Zeugnis geben mußten.

Unter diesen Streitern finden wir bald schon unsern P. Winzler. Bereits 1521 sehen wir ihn im Kampfe mit den Reformatoren. Lange Jahre können wir ihm jetzt folgen, wie er von Stadt zu Stadt getrieben wird. Aber unverzagt und unermüdlich ist er für seine Mutter, die Kirche, tätig.

Den ersten Streit mußte Winzler mit den Neuerern in Nürnberg ausfechten. Hier entbrannte der Kampf heftig zwischen dem Rate der Stadt und den Barfüßern. Roth stellt ihnen das Zeugnis aus, daß sie bis in die lutherische Reformation hinein die strenge Observanz bewahrt hätten. Viele vornehme und alte Herren, unter ihnen Dr. Johannes Pirkheimer [3]), hätten bei ihnen eine Zufluchtsstätte für den Abend ihres Lebens gefunden. Besondere Erbitterung erregte der Umstand, daß die Mönche um diese Zeit unter den Geistlichen der Stadt fast die einzigen Gegner der neuen Richtung waren und bei jeder Gelegenheit zu zeigen suchten, sie seien berufen, den Damm zu bilden, an dem sich die Brandung des Ketzertums brechen sollte. Namentlich der Prediger bei den Barfüßern, Dr. Winzler, und der bei den Dominikanern zeichneten sich in dieser Richtung aus. So Roth in seiner Geschichte [4]).

[1]) P. Schlager, Geschichte der kölnischen Franziskaner-Ordensprovinz während des Reformationszeitalters, Regensburg 1909, 51 ff.

[2]) Minges 62 ff.

[3]) Fr. Roth, Die Einführung der Reformation in Nürnberg 1517—1528, Würzburg 1885, 29. [4]) Ebd. 112.



Genaueres erfahren wir über den Kampf bei Soden[1]). Nach ihm empfingen die Lutherischen Unterstützung beim Rate und auch bei der Geistlichkeit. Am Fastnachtstage 1522 war es zu Ausschreitungen und zur Verspottung der katholischen Geistlichkeit gekommen. Dagegen schritt der Rat ein, gebot aber zugleich den Predigern der Stadt, die Religionskämpfe auf der Kanzel nicht mehr zur Sprache zu bringen. Es waren manchmal Worte gefallen, die der Rat als aufrührerisch betrachten konnte, oder durch die er beleidigt wurde. Alle Prediger sollten beim Evangelium und der Lehre Christi bleiben. Doch die Reformation machte schnelle Fortschritte, und die treuen Katholiken wollten sich wehren. Da zur selben Zeit in einigen Klöstern Ärgernisse vorgekommen, verhöhnte und verspottete man alle Ordensleute, auch jene, die wie die Observanten treu ihrer Regel lebten. Sie empfingen anonyme Briefe und mußten es sich gefallen lassen, öffentlich auf der Kanzel von aufgestachelten Personen unterbrochen zu werden. Besonders gegen Winzler hatte sich der Haß des verführten Volkes gewandt, weil er trotz des Ratsverbotes und der Spöttereien sich in seinem Kampfe für die alten Überlieferungen nicht beirren ließ. Als Warnungen vergeblich waren, suchte man mit Gewalt seine Predigttätigkeit zu hindern. Ein Deckenweber, Niklas Kadelzburger, sandte ihm zwei Briefe zu, worin er ihn einen blinden Führer nannte. Auch sonst enthielt das Schreiben Beschimpfungen. In der Predigt unterbrach er den Redner und tadelte ihn. Der Rat mußte gegen eine solche Störung einschreiten und verurteilte den Kadelzburger, drei Jahre das Gebiet Nürnbergs zu meiden. Doch Kurfürst Friedrich von Sachsen legte Fürsprache für ihn ein, und der Rat begnadigte ihn. Mit einer ernstlichen Mahnung, den Redner in Zukunft in Ruhe zu lassen, kam er davon. Winzler hatte beim Rat nicht bloß keine ernstliche Hilfe gefunden; ihm wurde vielmehr die Hauptschuld beigemessen. Sein Oberer erhielt die Weisung, dem Prediger nahezulegen, durch seine ungeschickten Worte keine neue Unruhe mehr im Volke zu verursachen. Zu gleicher

[1]) Fr. von Soden, Beiträge zur Geschichte der Reformation in Nürnberg, Nürnberg 1855, 140 ff.



Zeit ließ der Rat die Prediger der drei Kirchen von St. Sebald, Lorenz und im Spital um ihr Gutachten ersuchen, wie man einem Schisma unter dem Volke der Stadt begegnen könne, das durch die Predigten Winzlers drohe [1]). Die Antworten sind uns nicht bekannt. Aber das Verhalten des Rates läßt uns erkennen, daß Winzler noch manchen Anhänger im Volke zählte.

Winzler, der klar die Gefahr erkannte, die seinem Glauben drohte, durfte nicht schweigen. Er konnte mit den Aposteln antworten, man müsse Gott mehr gehorchen als einem Ratsverbot. Nach dieser Erkenntnis handelte er. Am St. Ägidientage (1. September) bezeichnete er abermals mehrere nicht näher genannte Lehren seiner Gegner als ärgerlich. Jetzt glaubte der Rat, einen Vorwand gefunden zu haben, sich des lästigen Mahners zu entledigen. Er ruhte nicht, bis Winzler die Stadt verlassen hatte. Der Guardian des Klosters erhielt die Aufforderung, mit den ältesten Patres und dem Prediger die letzten Behauptungen aus der Hl. Schrift zu beweisen und die Rechtfertigung schriftlich zu überreichen. Der Rat wolle dieselben prüfen, um zu sehen, wie er sich in Zukunft zu verhalten habe. Bereits am 6. September reichte das Kloster die Rechtfertigungsschrift beim Rate ein. Doch scheint dieser eine solche Antwort nicht erwartet zu haben. Er suchte nach einem andern Ausweg, der ihn sicherer zum Ziele führte. Zehn Tage später ließen die beiden Bürgermeister der Stadt den Guardian und einige älteren Patres zu sich kommen, um ihnen zu eröffnen, der Rat habe die schriftliche Eingabe des Predigers gelesen und sei nicht gesonnen, darüber zu urteilen oder eine entscheidende Antwort zu geben. Er sei aber gleichwohl der Meinung, bedachter Prediger benehme sich auf der Kanzel und auch anderswo so ungeschickt und hitzig, daß sein Benehmen allein schon zum Aufruhr und zur Empörung des gemeinen Mannes förderlich sei. Da nun der Rat nicht allein das Beste und die Wohlfahrt der Stadt, sondern auch der Mönche im Auge habe, so ersuche er den Guardian und die alten Väter, den mehrerwähnten Prediger an einen andern Ort zu senden. Dies

[1]) Unter den um ihr Gutachten ersuchten Predigern war auch Osiander, der am 23. März als Prediger hier angestellt worden war. Soden 142.



werde einem Rate zum Gefallen, ihnen allen aber und ihrem Konvente zum Vorteil und Nutzen sein. Wollten die Observanten sich nicht der Gefahr aussetzen, gänzlich aus Nürnberg ausgewiesen zu werden, so mußten sie P. Winzler opfern und in ein anderes Kloster schicken. Wie ernst es aber dem Rate mit seiner Versicherung des Wohlwollens gegen die Brüder gemeint war, haben sie bald erfahren. Auch Winzlers Nachfolger konnten zu dem Treiben der Neuerer nicht schweigen. Schon 1525 wollte der Rat alle Männerklöster aufheben. Von den sechs unterwarfen sich vier seiner Forderung. Nur die Dominikaner und die Franziskaner harrten mutig aus. Die Dominikaner wichen 1543, die Franziskaner erst, nachdem der letzte gestorben war. Viele Drangsale hatten sie erdulden müssen; besonders auch machte sich Mangel am nötigen Lebensunterhalte geltend. Aber sie hielten aus bis zum Jahre 1562 [1]).

In den Tagen, da Winzler Nürnberg verlassen mußte, stand an der Spitze der Oberdeutschen Provinz sein Freund und Gönner P. Kaspar Schatzgeier. Dieser befand sich gerade auf einer Visitationsreise durch die Oberdeutsche Provinz und wählte sich Winzler zu seinem Begleiter. Im Frühjahr 1523 treffen wir die beiden in Weissenburg im Elsaß. Hier war zwischen den Observanten und Butzer ein heftiger Streit ausgebrochen, was Butzer veranlaßte, sich beim Provinzial Schatzgeier über seine Untergebenen zu beklagen. Aber er wurde freundlich mit seiner Klage abgewiesen [2]). Von Weißenburg begaben sich die beiden Männer nach Basel, wo sie in der Fastenzeit 1523 ankamen.

In Basel erwarteten die beiden schwere Stunden. Wie in der Stadt, so hatten auch im Kloster der Observanten die neuen Lehren Eingang gefunden. Einige Professoren und Domherren führten Klage darüber, daß der Guardian des Klosters, Pellikan, der Vizeguardian P. Johann Kreiß und der Prediger P. Johann Luthard der Neuerung zugetan seien und die Veröffentlichung der lutherischen Schriften förderten. Schatzgeier glaubte am leichtesten helfen zu können, wennn er den Guardian

[1]) Roth 201. Minges 71. [2]) Paulus 57 ff.



und den Prediger auf ehrenvolle Weise versetze und an ihre Stelle andere berufe. An die Stelle Pellikans sollte der zweite Begleiter Schatzgeiers treten, P. Gregor Heilmann, der bisher Beichtvater im Kloster Gnadenthal gewesen. Winzler sollte die Stelle des Predigers einnehmen. Eine solche Veränderung mußte auch im Interesse der versetzten Patres liegen. Besonders den P. Pellikan wollte Schatzgeier nicht kränken, da er sein langjähriger Freund und Begleiter gewesen. Anfangs war Pellikan damit einverstanden, erklärte dann aber, ohne Zustimmung des Rates von Basel nicht scheiden zu können.

Inzwischen hatte auch der Rat von dem beabsichtigten Wechsel Kunde erhalten und schickte zwei Vertreter zum Provinzial, die ihn fragen sollten, was er gegen die Angeschuldigten habe. Anfangs wollte dieser nicht antworten. Doch als er vernahm, daß der Rat die Vertreibung sämtlicher Franziskaner beschlossen habe, falls Pellikan entfernt werde, legte er, da der Rat lutherisch gesinnt war, Berufung beim vereinigten großen und kleinen Rat ein. Hier trug er in Gegenwart des Angeklagten seine Gründe vor. Bald aber wurde ihm mitgeteilt, er habe die Stadt zu verlassen. Wenn er die Angeklagten bewege, volentes vel nolentes die Stadt zu verlassen, werde der Rat alle Minderbrüder ausweisen. Die beiden Begleiter aber, der lange Prädikant (P. Winzler) und der Konfessar hätten innerhalb drei Tagen die Stadt zu verlassen, da man diese nicht in der Stadt wissen oder haben wolle [1]). Um das Kloster nicht in seinem Bestande zu gefährden, verabschiedete sich Schatzgeier bald von Basel, wobei er bedeutete, Pellikan sei nicht sein, sondern des Rates von Basel Guardian. Das im August stattfindende Provinzialkapitel mußte ja doch eine Änderung bringen.

Pellikan nennt Winzler hier seinen Feind. Auch später klagt er noch, daß seine Feinde ihn auf dem Kapitel angeklagt [2]). Sollte er damit Winzler meinen? Unmöglich ist es nicht, da Winzler einer der eifrigsten Verfechter der katholischen Lehre

---

1) Riggenbach, Das Chronikon des Konrad Pellikan, Basel 1777, besonders S. 80 ff. 2) Ebd.

unter seinen Brüdern ist und auch die Verhältnisse in Basel persönlich kennen gelernt hatte. Doch Sicheres läßt sich aus den Worten Pellikans nicht folgern, da sie zu allgemein gehalten sind [1]).

Im August desselben Jahres fand das Kapitel zu Landshut statt [2]). Hier wurde Winzler zum Guardian von Lenzfried ernannt. Damit war er aufs neue mitten in den Kampf hineingestellt. Denn in seiner Nachbarschaft, in Kempten und Memmingen, hatten die Neuerer schnell Anhänger gefunden. „Schon um das Jahr 1520 hatte die neue Lehre in Kempten viele Anhänger gewonnen. Ein Priester an der Stadtpfarrkirche, Matthias Waibel, hatte die neue Lehre gepredigt. Gegen ihn trat ein Franziskaner mit großer Kraft auf. Es war dies P. Johannes Winkler (Winzler), der vorher schon in Nürnberg die alte katholische Lehre mit großem Eifer und vorzüglicher Beredsamkeit verteidigt hatte . . . Sowohl in seinen Predigten als in seinen Disputationen bekämpfte er die neue Lehre und bekräftigte die Katholiken im Glauben der Kirche. Er ward den Neuerern bald so verhaßt, daß sie ihm, den sie mit Gründen nicht widerlegen konnten, nach dem Leben strebten. Öfters war er in Lebensgefahr; aber jedesmal ward er wieder gerettet. Bei dem großen Bauernaufruhr 1525 mußte er endlich fliehen. Dies war die größte und empfindlichste Beraubung, welche das Kloster von den aufständigen Bauern erlitt“ [3]). Diesem Kampfe Winzlers mit den Priestern der Stadt verdanken wir seine erste Schrift, die leider nicht vollendet und gedruckt wurde, obschon er sie für die Drucklegung bearbeitet hatte. Er selbst gibt uns den Ursprung der Schrift in dem Vorwort an. Auf Franziskus 1524 hatte er in der Festpredigt einige scharfe Worte gegen die abtrünnigen Mönche und Priester gebraucht. In der Predigt war ein verheirateter Priester zugegen. Dieser und ein Laie griffen ihn am Schluß der Predigt an und beschimpften ihn vor dem Volke. Auch gingen sie zu den Pfarrern der Stadt,

---

[1]) Bossert, Blätter für württembergische Kirchengeschichte, 1893. Johann Winzler, ein Horber Kind, 96.

[2]) AF II 562.

[3]) Dr. M. J. im Sulzbacher Kalender 1868, 183. Vgl. Minges 71.



um gegen Winzler Klage zu führen. Der Pfarrer von St. Mang [1]) und sein Kaplan, sowie der vorhin erwähnte Waibel erschienen im Kloster, um mit ihm Rücksprache zu nehmen. Aber da der Kaplan und Waibel öffentlich der neuen Lehre anhingen, kam es zu einer Disputation vornehmlich über die Gelübde, die Eucharistie und die Heiligenverehrung. Einigen konnten sich die Parteien nicht. Aber man wollte doch in Zukunft nicht mehr einander auf der Kanzel angreifen, um dem Volke kein Ägernis zu geben. Bald sollte Winzler erfahren, wie seine Gegner ihr Wort hielten. Sie streuten das Gerücht aus, er sei ihren Einwänden unterlegen. Deshalb sah er sich veranlaßt, sich an dieselben zu wenden und sie zu einer schriftlichen Disputation herauszufordern. Dabei weist er die gehässigen und unwahren Angriffe zurück. Nur schriftlich wolle er noch mit ihnen disputieren, damit ein jeder nachprüfen könne, was er gesagt habe, und damit sein Wort nicht ins Gegenteil verkehrt werde. So haben wir aus seiner Feder eine eigenartige Arbeit, die sich aus Kontroversbriefen zusammensetzt. Vor allem handelt es sich um die Heiligenverehrung. In ruhigem Tone antwortet Winzler seinen Gegnern und führt für seine Meinung zahlreiche Belege aus der Hl. Schrift an [2]). Die Lehre ist klar und leichtverständlich in gutem Deutsch dargestellt. Mit Recht zählt Paulus sie zu den besten Arbeiten, die in jenen Jahren über die Heiligenverehrung geschrieben worden sind [3]).

In einer andern Stadt des Allgäus stand es mit der katholischen Religion nicht besser. In Memmingen bewies der Prädikant Christoph Schappeler den Bauern aus der Bibel, das Zehntgeben sei durch das Neue Testament abgeschafft ... Der Himmel sei den Bauern offen, dem Adel aber und der Geistlichkeit verschlossen. Ihn unterstützte der als Bauer verkleidete Prädikant Nikolaus Schweikard [4]). So stand bald das ganze Allgäu in hellen Flammen, die zum blutigen Bauernkriege führen mußten. Auch hier widerstanden die Observanten den

---

1) St. Magnus. 2) Ms. Einleitung.

3) N. Paulus. In: Katholik, Jahrg. 74, I (1894) 50.

4) J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes II [7] 187.



neuen Predigern, bis ihnen der Zutritt zur Stadt völlig verboten wurde. Dobel gibt uns in seiner Arbeit über Memmingen im Reformationszeitalter ungefähr folgende Darstellung [1]). Bis 1524 war die Gährung schon aufs höchste gestiegen. „Und als ob des Zündstoffes noch nicht genug wäre, forderte der Antonierpräzeptor den Barfüßermönch Johann Winzler, welcher hierhergekommen war, um in der üblichen Weise Almosen zu sammeln, zu einer Gastpredigt auf." Von Lenzfried aus bekämpfte er mit Heftigkeit die Prediger der Stadt und benutzte auch hier die Gelegenheit, am Tage Pauli Bekehrung (25. Januar) auf der Kanzel zu St. Martin „das Lob der Jungfrau Maria und der lieben Heiligen" zu verkünden. Einige Jahre zuvor hätten seine Worte keine Bedeutung gehabt. Aber jetzt mußten sie geradezu als eine Herausforderung Schappelers gelten. Winzler bekam denn auch von den Anhängern des letzteren „viel schnöde und spöttische Reden" zu hören. Dr. Ulrich Wolfart und der Ratsfreund Hans Lodweber fingen ihn auf der Straße auf und stellten die Anforderung, er solle mit Schappeler über den Gegenstand seiner Predigt disputieren. Auch Schappeler verlangte ein Religionsgespräch; widrigenfalls werde er ihn nächsten Sonntag von der Kanzel herab als Ketzer erklären. Winzler wandte sich an den Rat mit der Bitte, ihm Frieden und Sicherheit zu verschaffen. Aber er konnte nichts erreichen. Einige Ratsherren meinten nur, Lodweber hätte das als Ratsherr nicht tun dürfen. Der Rat bedauere den Vorfall und bot Winzler an, „man wolle ihm einen Knecht und eine Fuhre aus dem Spital leihen, um sein versammelt Ding gen Kempten zu führen". Den Schappeler ließ er bitten, seine angedrohte Beschimpfung auf der Kanzel zu unterlassen [2]). Auf den Antonierpräzeptor war man wegen der Gastpredigt nicht gut zu sprechen. Der Bürgermeister und der Stadtschreiber mußten eine Zeitlang den Verkehr mit ihm abbrechen.

Für die nächste Zeit war überhaupt nicht viel auszurichten.

---

[1]) F. Dobel, Memmingen im Reformationszeitalter, Augsburg 1877, 11 ff. Meine Bitte, mir die Rathausprotokolle von Memmingen zur Einsicht nach Münster i. W. zu überlassen, wurde nicht gewährt.

[2]) Ratsprotokoll vom 27. Januar 1524. Mitgeteilt bei Dobel a. a. O.



Es brach der blutige Bauernaufstand über diese Städte herein; und was die Aufrührer noch geschont, verwüsteten die Söldner des schwäbischen Bundes. Winzler hatte vor den Scharen fliehen müssen, weil sie in ihrer Abneigung gegen die katholische Kirche sicher seiner nicht geschont haben würden. Besser erging es dem Kloster, dessen Leitung ihm anvertraut war. Da Geld und Kostbarkeiten in ihm nicht zu finden waren, die Patres auch dem armen Volke viel Gutes erwiesen hatten, konnten die Brüder trotz mancher Gefahren das Kloster behaupten. Doch wurde schnell das ganze Land protestantisiert, und 1546 war die alte Religion bereits ausgestorben. 1548 verließen dann die Observanten ihr Kloster [1]).

Gaudentius schreibt: „... von den Rebellen als Feind der Irrlehre zum Tode aufgesucht, floh er nach Oberbayern, wo er als Prediger das Land durchzog, um das Volk vor der Ketzerei zu bewahren. Später kam er wieder nach dem Allgau zurück und wirkte unermüdet in Städten und Dörfern der neuen Lehre entgegen" [2]). Diese Angaben können nicht stimmen. Denn für eine solche Tätigkeit bleibt kein Raum. Frühestens im Dezember 1524, wahrscheinlich erst 1525, floh Winzler aus Lenzfried, und im September 1526 war er bereits eineinhalb Jahre in Ulm. Er muß sich deshalb auf direktem Wege und ohne nennenswerten Aufenthalt nach seinem neuen Bestimmungsorte begeben haben. Sollte Gaudentius recht berichten, so kämen nur die Jahre nach seinem Aufenthalt in Ulm in Frage.

In Ulm mußte Winzler den Kampf für seine Kirche wieder aufnehmen, für die er schon so manches Opfer gebracht. Galt es doch hier, nicht allein der neuen Lehre Widerstand zu leisten, sondern auch den Schaden wieder gut zu machen, den seine eigenen Mitbrüder angestiftet. Ins Kloster hatte die Neuerung Eingang gefunden durch Eberlin von Günzburg. 1521 ging Schatzgeier scharf gegen diesen vor, und er mußte wegen seines häretischen Auftretens Ulm verlassen, wenn auch der Rat ein-

---

[1]) Sulzbacher Kalender. Vgl. Minges 71.

[2]) P. Gaudentius, Beiträge zur Kirchengeschichte des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Bozen 1880, 13.



stimmig beschloß, sich für sein Bleiben bei den Obern verwenden zu wollen. 1523 hatte er bereits das Ordenskleid abgeworfen [1]). Sein Nachfolger im Predigtamte war um nichts besser. Heinrich von Kettenbach folgte ihm zur neuen Lehre und verließ Ulm bereits 1522 [2]). Die übrigen Franziskaner hielten tapfer aus und nahmen gemeinschaftlich mit den Dominikanern den Kampf gegen die Abtrünnigen auf. 1524 wurde Sam in Ulm als Prediger angestellt, der schon als Pfarrer in Brackenheim in Württemberg für Luther eingetreten war [3]). Unter ihm erreichte die Erregung bald ihren Höhepunkt. Der Dominikaner Nestler trat ihm entgegen. Aber bereits 1525 wurde allen Mönchen die Teilnahme an der Fronleichnamsprozession verboten. In diese Zeit fällt auch der Tag, an dem Winzler nach Ulm kam, um als Prediger im Kloster zu wirken. Der Rat hatte auf beiden Seiten zur Mäßigung gemahnt. „Doch", so schreibt Keim, „der Rat ermutigte selbst zur Nichtachtung, indem er in der ersten Sitzung sich entschied, den Barfüßer Johannes Winzler, den ärgsten Eiferer seit Nestlers Entfernung, ungestraft fortwirken zu lassen. Und der Widerspruch gegen das neu eingeschärfte Gebot erhob sich jetzt von beiden Seiten so energisch, daß der Rat seinen Beschluß zurückziehen und den bisherigen faktischen Zustand der freien, ungebundenen Predigertätigkeit auch ferner anerkennen mußte. Infolge der energielosen Mittelstellung, die der Rat behaupten wollte, konnte er den Parteien nicht mehr gebieten, sondern mußte ihnen gehorchen" [4]). Sam hatte dem Rate gedroht, er werde Ulm verlassen, wenn ihm nicht volle Freiheit gegeben werde. Der Rat erfüllte seinen Wunsch, gab dieselbe Freiheit aber auch den Predigern der alten Lehre [5]).

Über die Berufung des P. Winzler zum öffentlichen Prediger teilt Keidel ein von Veesenmeyer exzerpiertes Aktenstück mit: „Etliche hundert Bürger samt ihren Weibern und den

---

[1]) Minges 76. Keim, Die Reformation der Reichsstadt Ulm, Stuttgart 1851, 37.

[2]) Clemen, Flugschriften, Bd. 2: Schriften Heinrichs von Kettenbach. Minges 64. Keim 43.

[3]) Keim 86. [4]) Ebd. 97. [5]) Ebd. 98.

Sammlungsfrauen bitten einen ehrwürdigen Rat, ihnen, die bei der alten Lehre bleiben wollen, den Bruder Johannes Winzler, Prediger im Barfüßerkloster, welcher aus Kunst und Leben der Sache gemäß, bescheiden, friedsam und allem Volk anmutig gesehen wird, zum Prediger zu geben, und ihm, damit er sich danach richten könne, den Abschied des nächst verschienenen Reichstages zuzustellen, ihn auch, sowie man es den Bürgern, die einen von der neuen Lehre begehrt haben, gestattet habe, aus dem gemeinen Säckel zu besolden. Er soll vom Stadtprediger auf der Kanzel nicht angefochten werden dürfen, sowie hinwiederum ihn nicht anfechten"[1]). Diese Eingabe, die ohne Datum ist, findet sich zwischen zwei Ratsbeschlüssen, die von Mitte Januar und Freitag nach den vier Tagen (Freitag nach dem ersten Fastensonntag) datiert sind, dürfte also in den Anfang der Fastenzeit fallen[2]). Damit stimmt überein, was Dobel aus der Weißenhorner Historie mitteilt[3]).

Da die alten Orden sich dem Eindringen der Reformation widersetzten, mußte der Rat, der auf der Seite der Gegner stand, danach trachten, sie aus Ulm zu beseitigen. Schon 1525 machte er einen erfolglosen Versuch. Im September forderte er das erwähnte Personalverzeichnis der Bettelorden ein. Am 9. Oktober erschienen bei den Dominikanern und Franziskanern Abgeordnete des Rates, um ihnen folgende vier Punkte mitzuteilen: 1. daß nur 13 Personen dem Kloster angehören dürften und zwar Stadtkinder. Der Rat behalte sich vor, diese Zahl zu vermehren oder zu vermindern. 2. Der Bettel in der Stadt

---

[1]) Keidel 14. [2]) Ebd.

[3]) Dobel 39, Anm. Die Stelle lautet: „in duser fasten (1526) was ein groß geschray zu Ulm von dien frummen cristen an aynen rat, das man ynen ach eynen prediger erlabet, der ynen das heyliche gotzwort saget und leret. Vormals vor eynen jar und lenger haben (sy) das nit mugen zu wegen pringen; aber auf das mal ist es den frummen leyten angeben worden. Also erwelten sy aynen barfußer minch, der brediget ynen, uberkam aynen großen zulauf. Das war groß wuder die Lutterischen und iren brediger, der wolt das meßhalten und heylig sacrament nit layden, alß oft er predigt, was er alweg darwuder, desgleichen der barfußer wuder in, probieret all sein reden falsch und ketzerisch." Eine ähnliche Bemerkung findet sich über seine angebliche Ausweisung vom 24. August 1527. Doch kann diese nicht stimmen, da Winzler seit Oktober 1526 nicht mehr predigen durfte. Vgl. Keim 103.



sei verboten. 3. Niemand, weder Mönche noch Weltleute, dürfe in ihrer Kirche oder auf ihrem Kirchhofe begraben werden. 4. Daß in den Predigten, in jeder oder wenigstens in jeder dritten das Volk zur Reichung des Almosens an das „Häuslein" ermahnt werden solle. Damit kam man dem Rate Eberlins nach, die Bettelmönche zu verjagen. Die Mönche widersetzten sich. Doch der Rat blieb fest. Die Franziskaner durften zu den 13 anfangs noch die 5 Kranken behalten, mußten aber allmählich die Zahl auf 13 absterben lassen. Ohne Ratserlaubnis durften sie keinen Bruder aufnehmen. Die andern — das Kloster zählte 23 Brüder — mußten sich entfernen [1]).

„Jetzt hatte man auch den Mut gefunden", so schreibt Keim, „gegen die katholischen Eiferer einzuschreiten. Dem Franziskanerprediger Johannes Winzler, dem schon im Anfange des Jahres die Ausweisung gedroht hatte, wurde das Predigen verboten, und die Franziskaner wurden angewiesen, einen andern aufzustellen, der nur predige, was in der Schrift stehe" [2]).

Winzler dürfte unter die Zahl jener gehört haben, die zum Verlassen Ulms verurteilt waren. Wenn er auch gegen 7 Jahre in der Stadt geweilt hatte, traf ihn doch die Ausweisung, weil er kein Ulmer Kind war. Johannes Faber, früher bischöflicher Vikar und damals Beichtvater König Ferdinands, trat als Ankläger Sams vor den Rat, wobei er bekannte, daß er zu dem Barfüßerprediger Winzler das beste Vertrauen habe [3]). Die Franziskaner konnten sich nach Winzlers Abzug nicht lange mehr in Ulm halten. Manche Verfolgung mußten sie erdulden, bis sie am 3. Oktober 1531 nach Dillingen abzogen [4]).

Eine Zeitlang muß Winzler noch nach dem Predigtverbot im Kloster Ulm gewesen sein. Denn auf der dortigen Stadtbibliothek findet sich ein Manuskript von seiner Hand, das gegen die Lehren Sams Stellung nimmt. In der Einleitung sagt er ausdrücklich, er habe diese Gegenreden geschrieben, weil er von der Kanzel herab seinen Glauben nicht verteidigen dürfe. Winzler greift Sätze aus jenen Predigten heraus, die Sam von Magdalena (22. Juli) bis zum Advent desselben Jahres 1524

---

[1]) Keim 101 ff. [2]) Ebd. 103. [3]) Ebd. 128. [4]) Ebd. 257.



gehalten hatte. Im ganzen sind es 128 Punkte. Am Schlusse folgt eine lateinische Widmung an Sam [1]).

Jetzt verschwindet Winzler bis 1528 aus unsern Augen. In diesem Jahre wurde in Tübingen das Provinzialkapitel gehalten, auf dem Winzler mit Heilmann zu Definitoren (Provinzbeiräten) erwählt wurde. Die Chronik fügt diesen Worten die Klage bei: Post hoc capitulum, pro dolor, incepit deficere nostra amplissima Provincia, et in primis defecit Basileensis conventus [2]). Winzler, der so viel für die alte Kirche getan, mußte durch solche Verluste schwer getroffen werden. Doch entzogen ihn seine Ämter, die er von jetzt ab verwalten mußte, mehr und mehr dem Kampfe. Nach dem Provinzialkapitel begab er sich nach Parma, um als Vertreter der Provinz am Generalkapitel des ganzen Ordens teilzunehmen. Dies erwählte ihn zum Definitor des Ordens. Auf diesem Kapitel beschäftigte man sich viel mit der Neuerung und überlegte vor allem, wie man am besten dem Abfalle der Brüder vorbeugen könne [3]).

Im August des Jahres 1529 begegnet uns Winzler als Guardian von Landshut [4]). Ob er bei seiner Rückkehr von Parma oder schon vorher diese Stelle erhalten hatte, steht nicht fest. Auch hier bemühte er sich um die Verteidigung des Glaubens. Dieser Zeit seines Guardianates in Landshut verdanken wir eine gute Apologie des Ordensstandes. Sie ist für eine uns unbekannte adelige Nonne bestimmt, die aus dem Kloster austreten und sich der neuen Lehre anschließen wollte. Mit warmen Worten sucht er die Schwester zu überzeugen, daß sie ihren hl. Gelübden treu bleibe [5]).

Sollte Winzler schon auf dem Kapitel von 1527 zum Guardian von Landshut erwählt worden sein, so ist er derjenige, der sich unter den fürstlich salzburgischen Räten befand, die an der Provinzsynode von Salzburg teilnahmen. Man wollte Stellung nehmen gegen das Eindringen der Häresie und Mittel beraten, die Kirchenzucht zu heben. Dann wurde ein Theologe erwählt, der mit dem Bischof von Freising dem Konzil

[1]) Über die Handschrift näheres im Folgenden.

[2]) AF II 563. [3]) Ebd. [4]) Ebd.

[5]) Siehe: Schriften.



von Mantua beiwohnen sollte. In Frage kamen Dr. Eck, Dr. Georg Stangl und der Guardian von Landshut. Gewählt wurde Dr. Eck [1]).

Für die nächsten Jahre sind die Arbeiten Winzlers ganz seinen Brüdern gewidmet. Ein Amt nach dem andern wird ihm übertragen. 1531 wurde er zum Custos custodum erwählt und nahm als solcher am Generalkapitel teil. 1537 finden wir ihn auf dem Kapitel zu Bamberg als Provinzdefinitor; 1540 wurde er auf dem Generalkapitel zu Mantua wieder Generaldefinitor, 1548 dann auf dem Kapitel zu München wieder Provinzdefinitor [2]).

In die Zeit seines Provinzialates fällt das Wormser Religionsgespräch. Als Gesandter des Herzogs von Bayern nahm Winzler daran teil. Am 22. November 1540 schreibt Caspar Cruciger an Dr. Ambrosius Berndt: „... Legati ducum Bavariae ... minister ordinis Minorum de Observantia“ [3]). Über seine Tätigkeit dort sind wir nicht genauer informiert. Nur das eine steht fest, daß er vor Schluß die Versammlung verließ. Die Gründe dazu werden verschieden angegeben. Vom 10. Januar 1541 datiert ein Brief des „Linckius ad Jonam“. Er handelt über die Streitigkeiten zwischen den Papisten und den Neuerern und besonders über das Wormser Religionsgespräch. Die Katholiken könnten sich nicht einigen; besonders stimme es nicht zwischen Eck und den Mönchen. „Deinde nec Eccius concordare potuit cum monachis, eo quod ei contradicerent, unde aliquoties secedere coactus est ceteris interloquentibus. Item Minorita quidam provincialis, qui intererat colloquio nomine Episcopi Salisburgensis, exclusus dicitur ab eorum consiliis, quia dixerat nos habere fundatam causam, viderent ipsi, quomodo sua quoque fundarent, hinc secessit ...“ [4]).

Ganz anders klingt die Begründung für seinen Abschied von Worms im Munde eines katholischen Zeitgenossen. Ihm wird sogar Lob gespendet, daß er sich von den unfruchtbaren

---

[1]) Minges 94. Dalham, Concilia Salisburgensia, Aug. Vind. 1788, 304.

[2]) Minges 94. [3]) Corpus Reformatorum III 1158.

[4]) Corpus Reformatorum IV 14 f.

Beratungen zurückgezogen habe. Dr. Paulus teilt uns folgendes Verschen mit, das sich auf Winzler bezieht und das, nach den Arbeiten und dem Leben Winzlers zu schließen, wohl der Wahrheit entsprechen dürfte:

Haud sapis absurde, quod tanto hinc inde tumultu,
Hinc abiens famae consulis ipse tuae [1]).

Wahrscheinlich starb Winzler während eines vorübergehenden Aufenthaltes zu München im Jahre 1554. Dr. Paulus schreibt dann, er habe seine vielfältigen Verfolgungen selbst in einem besondern Buche beschrieben, das gegen Ende des 17. Jahrhunderts noch im Ordensarchiv vorhanden gewesen sei [2]). Sollte sich diese Schrift wiederfinden, so würde sie sicher einen lehrreichen Beitrag zur Kirchengeschichte Bayerns in jenen Tagen bilden.

Schriften Winzlers.

Die Haupttätigkeit Winzlers bestand darin, von der Kanzel herab seinen Gegnern zu widersprechen. Doch sollte es ihm nicht an Gelegenheit fehlen, auch schriftlich für seinen Glauben einzutreten. Drei Handschriften haben sich von ihm erhalten, von denen zwei sich auf der Königlichen Hof- und Staatsbibliothek in München befinden. Die dritte liegt auf der Stadtbibliothek in Ulm. Eine vierte haben wir bereits erwähnt. Es soll eine Beschreibung der Leiden und Verfolgungen sein, die er im Kampfe für den katholischen Glauben erlitten. Ein gedrucktes Buch liegt, soweit bis jetzt bekannt, nicht vor. Ein Unglücksstern scheint auf seinen Schriften gelegen zu haben. Denn zwei waren offenbar für den Druck fertiggestellt. Die dritte trägt mehr persönliches Gepräge. Aber keine ist unter die Presse gekommen. Es mögen wohl die Zeitverhältnisse die Ursache gewesen sein.

Die beiden Schriften auf der Bibliothek in München gehen unter der Signatur: codex germanus 4259 und codex latinus 9057. Die Handschrift auf der Stadtbibliothek in Ulm trägt die Überschrift: „Eines Barfusser Mönchens, Jo. Wintzeler genannt, Einreden über Herrn Cunrad Samens, Evangelischen Predigers, von Maria Magdalena Tag bis auf den Advent 1524 gehaltener Predigten.“ Im folgenden wollen wir eine kurze Charakteristik der Schriften geben, wobei wir statt des oberbayerischen Dialektes die hochdeutsche Sprache wählen, uns sonst aber ziemlich getreu an den Wortlaut halten [3]).

[1]) Katholik, Jahrg. 1894, I S. 56 Anm. [2]) Ebd. 72. Jahrg. 1892, I 561.

[3]) Dr. Paulus hat ebenfalls diese beiden Schriften von München besprochen und längere Auszüge davon im Katholik mitgeteilt. Auf ähnliche Weise soll auch hier verfahren werden. Katholik a. a. O.



Die erste Schrift verdankt ihren Ursprung dem Streite, den Winzler als Guardian von Lenzfried mit der Stadtgeistlichkeit von Kempten im Jahre 1524 ausfocht. Zuerst hatte man mündlich die Streitfragen verhandelt, aber keine Einigkeit erzielt. Doch wollte man mit Rücksicht auf das Ärgernis unter dem Volke nicht weiter auf der Kanzel dies Streitobjekt behandeln. Die Gegner hielten ihr Wort nicht und suchten beim Volke den Anschein zu erwecken, als ob Winzler ihnen nicht habe antworten können. Trotzdem will Winzler nicht auf der Kanzel gegen sie vorgehen, sondern ist zu einer neuen Disputation bereit. Aber durch die Erfahrung ist er klug geworden. Damit man seine Worte nicht verdrehen oder ihm falsche Lehren unterschieben könne, soll der Streit schriftlich ausgefochten werden. Die Geistlichen von Kempten werden gebeten, ihm ihre Meinungen mitzuteilen, auf die er antworten will. Weiter hat sich die Korrespondenz nicht entwickelt, da der Bauernaufstand ihn aus seinem Kloster vertrieb. Mit Rücksicht auf das Volk wünscht Winzler, daß die Frage nach der Berechtigung der Gelübde nicht behandelt werde, weil sie doch für die Menge weiter keine Bedeutung habe. Dagegen möchte er sich über den andern Kontroverspunkt, die Heiligenverehrung, mit ihnen auseinandersetzen. Mitten im Texte bricht die Abschrift der Briefe ab. Die ganze Handschrift umfaßt 23 Blätter 4°.

Die Einleitung hat folgenden Wortlaut:

„Frater Johannes Winzler, Barfüsserordens, des Convents zu Lenzfried bei Kempten Guardian und Prediger, wünscht allen gutwilligen Lesern der nachgeendigten Schrift Gnade, Frieden und ewiges Heil in Christo Jesu, unserm Herrn.

Zuwissen, daß auf den Tag unseres hl. Vaters Franziskus [1]), nächst vergangen, da ich in dem gemeldeten Konvent zu Lenzfried von dem hl. Mann Gottes Franziskus gepredigt, etliche Strafreden wider die abstrünnigen, ausgelaufenen Ordensleute getan habe, hat mir ein Priester, der nach der neuen evangelischen Freiheit ein Weib genommen und deshalb von seiner Pfarrei und seinem Bistum vertrieben ist, zugleich mit einem fremden Laien am Schlusse der Predigt mit vielen unbilligen Schmachworten öffentlich widersprochen und mich danach den W. H. Pfarrherrn und Helfern [2]) zu Kempten mit viel erdachten, unbegründeten Worten versagt und verunglimpft. Daraufhin sind am Donnerstag nach Franziskus die ehrwürdigen Herrn Meister Sixt, Pfarrherr zu St. Mangen in Kempten, mit seinem Helfer, Meister Jakob Haistung, und Herr Matthias, Pfarrherr zu St. Lorenzen auf dem Berg [3]), zu mir in unsern Konvent zu Lenzfried gekommen,

---

[1]) Oktober.

[2]) Helfern in der Seelsorge; Kaplan.

[3]) Matthias Waibel.



wo sich eine ernstliche Disputation zwischen ihnen und mir erhoben hat, namentlich zweier Artikel halber: der eine von der Anrufung und Fürbitte der lieben Heiligen; der andere von den Gelübden der Klosterleute. Daraus aber sind viele Reden unter denen, die nicht zugegen waren und von der Sache keinen Grund wußten, entsprungen, derohalb ich zur Rettung der christlichen Wahrheit, die durch mich gepredigt und gelehrt ist, veranlaßt und gezwungen worden bin, den Handel kurz zu verfassen und mich schriftlich gegen sie zu erbieten. Und also bin ich in diese Disputation gekommen in einer Form und Weise, wie hernach folgt".

Es folgt die Abschrift des Briefes, den Winzler an Haistung schrieb und in dem er sich zur schriftlichen Disputation über die Punkte erbietet, die vorher mündlich behandelt worden [1]). Zugleich erhalten wir darin eine kurze Schilderung der Unterredung, die zu keinem Ergebnis geführt hatte. Dann folgt die Bitte, Haistung möge ihm schriftlich seine Schwierigkeiten gegen die Heiligenverehrung mitteilen. Er wolle dann eine klare Antwort darauf erteilen. Geschrieben ist der Brief auf Aftermontag nach Dionysii anno 1524 [2]).

Die drei Herrn seien von ihm freundlich aufgenommen und behandelt worden. Ihrer Bitte, nicht durch sich widersprechende Predigten das Volk aufzuhetzen und in die Irre zu führen, habe er, soweit es ohne Nachteil für den christlichen Glauben geschehen könne, beigepflichtet. „Desgleichen habe ich fleißig und ernstlich gebeten, auch ihr solltet in solchem Ziel und Maß bleiben, keine Neuerung einführen in den Stücken, die bisher löblich und christlich, gemeinsam durch die ganze Christenheit gehalten worden sind, als mit Namen von der Anrufung der Mutter Gottes ... Daß wir in diesen Stücken still ständen, keine Neuerung einführten, so lange, bis sie durch die hl. christliche Kirche erklärt und angenommen würden. Was aber Mißbräuche und unbillige Beschwernis sei, sollten sie strafen und widerfechten. Desgleichen wollt auch ich tun." Dann kamen sie überein, sich an die Schrift zu halten, nicht an das, was dieser oder jener sage. Aber über das Verständnis der hl. Schrift hatten sie sich nicht einigen können. Winzler hatte die Geistlichen mit den Worten verabschiedet: „Sagt halt, was ihr wollt. Laßt es euch nicht wehren; wollt ihr denn ein Eheweib nehmen, tut es auf eure Consciens. Ist euch eine nicht genug, nehmt drei und lasset mich und meine Brüder in unserm Wesen. Bezeugte mir doch, daß ich in diesen zwei Artikeln <Heiligenverehrung und Gelübde> nicht mit euch hielt noch halten werde. Also schieden wir voneinander mit der Bedingung: so ich nicht mit euch halten wollte, sollte ich euch doch nicht auf der Kanzel

---

[1]) Fol. 1 b—3 b. [2]) 11. Oktober.



schmähen. Dessen begab ich mich sofern, daß ihr mich und meine Brüder auch ungeschmäht ließet."

„Ich halte und glaube noch, wie ich bisher geglaubt, gehalten und gelehrt habe, daß die Anrufung der hochgelobten würdigen Mutter Gottes Maria und der lieben Heiligen Gottes löblich, christlich und fruchtbar sei. Ich werde auch solches mit der gemeinen Christenheit glauben und halten solange, bis ich mit der Schrift überwunden und durch Erklärung und Annahme der hl. christlichen Kirche (wovon ich glaube, daß es nimmer geschehen wird) anders berichtet und unterwiesen werde ... So führe ich nun in diesem meinem Halten, Glauben und Predigen keine Neuerung ein, sondern habe mit mir die gemeine Haltung der ganzen Christenheit und der erleuchteten göttlichen Lehrer Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregorius, die mit allen christlichen Lehrern, so heiligen, hoch erleuchteten und ernstlichen Forschern der hl. Schrift einmütig mit mir halten ..."

Trotzdem die Sache so klar liegt und die Neuerung nicht auf seiner Seite zu suchen ist, will Winzler sich doch mit Haistung in den Kampf einlassen, „daß man möge mit wohlbedachtem, ruhigem Gemüt sehen und ermessen, wer recht habe, so wir doch in dem und anderm nichts anders suchen sollen, denn allein die rechte christliche Wahrheit ..."

Am 20. Oktober antwortete Haistung bereits auf den Brief, der im Wortlaut mitgeteilt wird[1]). P. Schatzgeier habe ihm den Brief übergeben, den er mit den beiden Pfarrern besprochen habe. Seine Lehre sei nicht neu und unerhört, sondern gehe auf das Evangelium zurück. Dies kenne nur einen Mittler und Fürsprecher bei Gott, Christum, und keinen Heiligen. Von dieser Ansicht könne ihm nur der klare Text des Evangeliums abbringen.

Die Kirchenlehrer will er mit Winzler für fromme und gelehrte Männer halten. Doch beweisen sie ihm nichts mehr, als sie aus der Hl. Schrift dartun können. Ebenfalls will er nichts gegen die Verehrung der Heiligen einwenden. Keinen Heiligen will er verunehren oder schmähen, sondern sie ehren, wie Gott sie geehrt. Aber damit hat die Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte bei Gott nichts zu tun. Daß eine solche stattfinde, müsse Winzler erst noch aus der Schrift beweisen.

Nach gut drei Wochen folgte die Antwort Winzlers auf die Einwendungen Haistungs. Sie ist geschrieben am 14. November. Diese Antwort füllt den Rest des Manuskriptes aus, da wegen des Bauernaufstandes der Briefwechsel wohl abgebrochen wurde. Nach allen Seiten hin wird hier die Frage der Heiligenverehrung erörtert. Nach einigen nebensächlichen Bemerkungen geht Winzler den Brief Haistungs

---

[1]) 4 a—5 a.



durch. Er habe sich an ihn und nicht auch an die andern gewandt, weil er sich angeboten, die Heiligenverehrung umzustoßen. Die andern Drohungen Haistungs könnten ihn nicht schrecken. Nur mit der Schrift, nicht mit Waffen lasse er sich widerlegen. Seine Antwort sei deshalb auch an alle Gegner gerichtet.

Zunächst wendet sich Winzler gegen den Vorwurf, die ganze Kirche habe in dieser Frage geirrt. Es ist ihm ganz unglaublich, „daß Christus Jesus, unser Seligmacher, seine auserwählte Braut, die hl. Kirche, ganz gemeiniglich durch alle Welt in solch trefflichen Artikeln, den Glauben, die guten Sitten und christliche Gottesdienstbarkeit betreffend, so lange, ja von Anfang an habe irren lassen. Denn ich weiß, daß Christus unser Herr, seine Kirche auf einen festen Felsen des wahren Glaubens gebaut hat, also daß auch die höllischen Pforten nicht mögen wider sie siegen oder überhandnehmen [1]). Deshalb ist mir gar kein Zweifel an Punkten und Artikeln, die eine solch treffliche Sache betreffen, da ich nicht eine schwankende Opinion oder den Wahn dieses oder jenes Lehrers sehe, sondern einen festen, gemeinen Glauben der ganzen Christenheit, in aller Welt, von Anfang an."

Dann folgt eine Auseinandersetzung darüber, wer denn eigentlich Schiedsrichter sein solle, wenn Schwierigkeiten über den Text der Hl. Schrift entständen. Zudem möge er ihm die Frage beantworten, ob er bei seinen Predigten nur die Hl. Schrift sprechen lasse, oder nicht auch etwas von Seinem dazu tue. Dann fährt er fort „Sagt mir aber . . . sind nicht im Anfange gute Christen gewesen, ehe denn die vier Evangelien und St. Pauli Epistel sind geschrieben worden? Durch welch helle Schrift sind dieselben gelehrt worden? Hat auch Christus unser Herr und seine hl. Zwölfboten und Jünger sonst gar nichts geredet oder gelehrt, denn eben bloß allein die Dinge, die in dem hellen Text der Hl. Schrift begriffen? So er doch spricht: Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr möget es jetzt nicht tragen . . . [2]). Also haben auch der hl. Paulus und die andern Zwölfboten und Jünger unbezweifelt viel gelehrt, gepredigt und hinter sich gute Ordnung zu halten veranlaßt, die nicht öffentlich mit hellem, lauterem Text in der Schrift verfaßt sind, wie der hl. Paulus zu den Korinthern spricht: Die andern Dinge will ich, so ich selbst komme, verordnen" [3]). Hat auch Gott der Hl. Geist all sein Wissen den hl. Schriftstellern in die Feder gegeben, sodaß er weiter nichts mehr verordnen konnte? Und woher wissen die Neuerer denn, welche Bücher echt sind, welche aber unterschoben, woher das Glaubensbekenntnis, wenn nicht aus der Lehre der Kirche?

[1]) Mt 16, 18.

[2]) Jo 16, 12—13. Dazu ist zitiert Jo 21, 25. [3]) 1 Kor 11, 34.



„Muß es denn allweg nach dem Buchstaben ein lauterer, klarer, heller Text sein? Wollt ihr nicht annehmen, was in Kraft und im Geiste der Schrift begriffen und begründet ist und was aus der Schrift stracks folgt und beschlossen wird, auch was der Schrift ganz gleichgemäß, aus andern glaubwürdigen, christlichen Anzeigen bewährt wird? . . . Wir wissen wohl, in welchem Ziel und Maß man in christlichen Lehren halten soll, daß nicht allein lautere helle Schrift — welche die vornehmste Bewährung ist —, sondern auch das, so in der Schrift begründet, in Kraft und Geist der Schrift begriffen, . . . durch klare Wirkung und Offenbarung Gottes bewährt wird.“ Mit Unrecht wird auch das Zeugnis der Väter abgelehnt.

Nach dieser einleitenden Frage geht Winzler auf den eigentlichen Gegenstand des Streites ein, die Heiligenverehrung. Er will nicht bloß Verehrung, sondern Verehrung und Anrufung. Diesen Glauben seiner Kindheit will er fest bewahren. Haistung hatte sich für seine Meinung auf mehrere Stellen der Hl. Schrift berufen[1]), dabei bedauert, daß Winzler dies nicht einsehen wolle. Doch dieser antwortet: Weinet nicht über mich, sondern über euch und eure Nachfolger[2]). Denn es passe das Wort: Wenn ein Blinder einen Blinden führt, fallen beide in die Grube[3]). Dann geht er auf die Stellen ein. „Möchte wohl anfänglich hier erzählen, wie der allmächtige Gott, . . . der niemandes außerhalb seiner selbst bedarf, nach Ordnung seiner Weisheit nicht alle Dinge durch sich selbst ohne Mittel, wie er wohl möchte, sondern durch ziemliche Mittel verschafft; also auch das Heil seiner Auserwählten. Denn wiewohl alle Hilfe und Gnade von ihm ist, und er alle unsere Not und Dürftigkeit klar erkennt, auch aus väterlicher Treue als der Schöpfer unendlich mehr Liebe und Mitleiden mit uns hat, denn eine Kreatur haben mag, hat er wollen, daß ein Mensch für den andern bitten und gleich als ein Mittler und Fürsprecher zwischen dem Menschen und Gott sein solle, wie die Schrift öffentlich solch göttliche Ordnung vorhält.“ Weshalb soll das sich nicht auf die Heiligen des neuen Bundes anwenden lassen? Sollten die Stellen Beweiskraft haben, so dürfte es überhaupt keine Fürbitte bei Gott geben, auch nicht von den Lebenden. Das ist gegen die Schrift, da Paulus[4]) und Stephanus[5]) für das Volk bitten. Damit hätten sie sich ein Amt, das nur Christus zukommt, angemaßt. Auch wir sollen für einander beten[6]).

„Ist es nun nicht wider, sondern mit und aus der Schrift, daß ich anrufe meinen Mitbruder, der noch mit mir in Elend, in Sünden

---

[1]) Tim 2, 5; 1 Jo 2, 1; Hebr. 9, 24.

[2]) Mit Anspielung auf Lk 23, 28. [3]) Mt 15, 14.

[4]) Es folgen zahlreiche Belege aus den Briefen des hl. Paulus.

[5]) Apg 7, 60. [6]) Es folgen wieder Belegstellen.



und Anfechtungen lebt, sprechend: Lieber Bruder, bitte Gott für mich, so ist es eben so wenig und keineswegs wider die Schrift, wenn ich meine Mitbrüder und Mitglieder in Christo, die jetzt erlöst von allem Elend und von Sünden und Übel bei Christo selig leben, anrufe um Fürbitte bei Gott . . , Ihr möget auch keine Auswege suchen noch Hilfe haben, daß diese noch hier leben, die andern aus dieser Welt geschieden sind; denn euere angezeigte Schrift streitet in gleicher Weise gegen beide oder gibt beiden ziemlicher Weise nach.“ Darf ich also den lebenden Bruder anrufen, dann auch den verstorbenen.

„Item, der hl. Paulus vergleicht den geistlichen Leib Christi, das ist die Versammlung aller Auserwählten mit ihrem Haupte Christo, einem natürlichen menschlichen Leibe. Er erwägt dies Gleichnis hoch und beschreibt die vielen und schönen Arten, wie wir, alle gläubig in einem Geiste, alle in einem geistlichen Leib getauft sind, dessen Haupt Christus ist, wir alle je einer des andern Glied [1]). Darum wie die Glieder eines natürlichen Leibes sich gegeneinander halten in höchster Treue und Liebe, je eins dem andern behilflich ist, sich freut, wenn es dem einen wohl geht, Mitleid und Schmerzen hat, wenn es ihm übel geht, allem Übel zuvorkommt, alles Gute fördert, wird in allen Dingen vornehmlich das Haupt bewahrt und vor Augen gehalten. Also sind auch wir alle lebendige Glieder des geistlichen Leibes Christi, leben alle aus seinem Geiste, von dem Paulus spricht: So ihr Kinder Gottes seid, hat Gott gesandt den Geist seines Sohnes in eure Herzen [2]).“ Solche Einigkeit wird den Tod überdauern. „Und damit die hl. Gemeinschaft aller Glieder des edlen Leibes Christi ganz und um so vollkommener wäre, so hat Gott gewollt, daß die im Himmel nicht ohne uns mit endlicher Glorie vollbracht würden, damit wir ihren hl. Leib und ihre Gebeine bei uns hätten, und daß unser Herz und Gemüt bei ihnen wäre, wie uns der hl. Paulus ermahnt“ [3]).

Auf herrliche Weise wird dann dargetan, wie uns diese Vereinigung berechtigt zur Heiligenverehrung, besonders auch zur Liebe der Gottesmutter. Wie Christus unser Bruder ist, so ist sie unsere Mutter, die uns ihre Milde und Treue, ihre Hilfe und ihren Trost zuwendet. Es ist eine List Satans, die Christen der Gottesmutter abwendig zu machen, weil er ihre Macht fürchtet. — In diesem Sinne müßten die Stellen des Haistung erklärt werden, wenn sie nicht mit dem ganzen Sinne der Schrift streiten wollten.

Aber nicht bloß dem Sinne, auch dem Buchstaben nach folgt aus den Worten des hl. Paulus nicht euere Lehre. Denn „Christus unser Herr ist wahrlich, wie die Schrift erklärt, ein einziger Mittler Gottes und der Menschen der Erlösung und der väterlichen Versöhnung halber. Denn er allein ist wahrer Gott und Mensch. Deshalb

[1]) 1 Kor 12, 12; Eph 4, 4. [2]) Gal 4, 6. [3]) Kol. 3, 1.



ist er ein geschickter, genügsamer Mittler und Versöhner Gottes und der Menschen gewesen. Desgleichen hat er sich selbst für uns gegeben zu genugsamem Lohne und Bezahlung unserer Erlösung. Darum ist er allein und kein anderer in solcher Weise unser Mittler, Versöhner und Erlöser, von dem seine würdige Mutter Maria, alle Heiligen Gottes und wir alle haben alle Gnade, Glorie, Freiheit und Guttat. Diese Weise der Vermittlung und Versöhnung gehört allein Christo zu einiglich und keinem Heiligen. Denn allein er hat uns erlöst und seinen himmlischen Vater versöhnt, aus Kindern des Zornes und des ewigen Todes gemacht Kinder der Erwählung des ewigen Reiches· In dem Grade und der Weise hat weder die Mutter Gottes Maria noch ein Heiliger einen Teil. Jedoch wird hiermit den lieben Heiligen nichts genommen, daß nicht auch sie möchten sein unsere Fürbitter, treue Förderer und Verschaffer unsers Heiles . . ."

„Denn welcher Christenmensch wollte abschlagen, daß nicht auch die hochgelobte Mutter Gottes Maria eine Mittlerin zwischen uns und Gott, nicht in der Weise und dem Grade wie Christus, ihr lieber Sohn, sondern in anderer ziemlicher Weise möge angesprochen werden, so wir doch müssen aus unserm Glauben bekennen, daß sie gestanden sei zwischen Gott und dem ganzen menschlichen Geschlechte, da sie unsern Herrn Jesum Christum, den ganzen Schatz und genugsamen Lohn unserer Erlösung, in ihrem jungfräulichen Leib getragen hat? Auf der einen Seite stand Gott, der erzürnte Vater, auf der andern Seite das veworfene Menschengeschlecht, Maria mit ihrem Sohn in der Mitte. Da sie uns das Heil gegeben, weshalb sollte sie nicht eine Mitttlerin zwischen Gott und der Welt genannt werden?"

Daß Christus Maria als Mittlerin der Gnade haben wollte, folgt aus den Tatsachen, daß er den Johannes von der Erbsünde reinigte, da er noch im Schoße seiner Mutter ruhte, und daß er auf ihre Bitte Wasser in Wein verwandelte. Wenn aus diesen Stellen auch nicht dem Buchstaben nach ihre Verehrung sich ergibt, so doch dem Sinne nach. Christus allein ist der Vermittler. „Deshalb wollen wir unsern liebsten Herrn in keinem Weg beschränken, daß wir jemand wider ihn, neben ihn oder ohne ihn setzen wollen, oder andere Wege und Mittel zum Vater suchen denn allein durch ihn. Aber so wir die lieben Heiligen anrufen um Fürbitte vor Gott, geschieht es alles zu unserm liebsten Herrn und durch ihn, auch endlich ihm zum Lobe, Ehre und Glorie. Also ehren wir seine würdige liebste Mutter endlich darum, weil sie ihn empfangen, geboren, erzogen und ihm mit höchster Liebe nach all seinem Wohlgefallen gedient hat. Wir rufen sie an um Fürbitte, daß sie uns Gnade, Hilfe und Trost von ihm, ihrem liebsten Sohne, erwerbe." Ähnlich ist es bei den Heiligen.

Aber wozu zu den Heiligen gehen, da Christus uns genügt? Er will eine Gegenfrage stellen. Alles Gute kommt ursprünglich von



Gott. Weshalb nehmen wir nicht direkt zum Vater unsere Zuflucht, sondern erst durch Christus zu ihm? Weshalb hat Christus den Jüngern noch den Hl. Geist gesandt, da er doch spricht: lernet von mir usw.[1])?

„Diese lange Rede geht darauf aus, daß klar erscheine, wie Gott nicht alle Dinge ohne Mittel durch sich selbst, als er wohl vermöchte, sondern durch ziemliche Mittel, wie er will und wie es seiner ewigen Weisheit geziemt, verschafft und verordnet." Diese Lehre wird dann weiter ausgeführt. Auch hier kommt er zu dem Ergebnisse, daß die Heiligenverehrung Gott angenehm ist. Dann schließt er: „Für diesmal sei mir genug, daß meine obengesetzte christliche Wahrheit also lautet: ziemliche Verehrung und Anrufung der hochgelobten, würdigsten Gottesmutter Maria und der lieben Heiligen Gottes ist löblich, fruchtbar und christlich, als ein fester Fels unumgestoßen, ja unbewegt, unverletzt, ganz frei, unversehrt, steht steifer denn eine Mauer. Und alle Schrift im eigentlichen Verstande enthält nicht ein haarbreit wider ziemliche Verehrung und Anrufung der Heiligen . . . Vermeint ihr aber, daß euern Argumenten und Anzeigen nicht genug geschehen sei, oder daß ihr noch andere Gründe oder Argumente habt wider geziemende Verehrung und Anrufung der Heiligen, so brauchet all euere Kunst und nehmt zu Hilfe all euern Anhang und schreibt wider mich: Darauf will ich warten und mich erboten haben, euch schriftlich Antwort zu geben mit unerschrockenem Herzen. Alles in wahrer christlicher Liebe zum Lob, Ehre und Glorie Christo Jesu, unserm Herrn, und seiner würdigsten Mutter Maria und dem ganzen himmlischen Chore in Ewigkeit."

Am 17. November antworteten Haistung und Waibel auf den Brief. Sie bezeichneten die Antwort Winzlers als ein lang unnütz, verdrießlich Geschwätz. Sie wollten nicht antworten auf den Spott, mit dem Winzler sie behandelt habe. Mitten im Satze bricht die Abschrift ab. Mag es sein, was es will, was den Schreiber an der Vollendung und Drucklegung gehindert hat, wir können es nur bedauern. Die Klagen der Gegner über ungebührlichen Spott sind jedenfalls völlig unbegründet. Im Gegensatz zu so manchen Schriften dieser Zeit ist die ganze Arbeit ruhig und objektiv gehalten. Ob Winzler den beiden nochmals geantwortet, sagt uns die Handschrift nicht mehr.

Die zweite Handschrift, die sich auf der Stadtbibliothek zu Ulm befindet, können wir kurz behandeln. Sie will die Irrtümer widerlegen, die Sam, evangelischer Prediger in Ulm, dort auf der Kanzel vorgebracht im Jahre 1524. Am Anfange und am Schlusse ist ein Wortregister, das über den Inhalt ziemlich gut unterrichtet. Das erste Register und

[1]) Jo 13, 13 ff. bezeichnet sich Christus als den Lehrer, der von Gott gesandt ist.



der Titel beziehen sich nur auf den ersten Teil der Handschrift, die in 128 Einwänden die Predigten Sams zu widerlegen sucht. In bunter Folge werden die verschiedensten Kontroverspunkte besprochen, so wie sie die einzelnen Sonntage gebracht. Die Zeit der Abfassung läßt sich ziemlich genau bestimmen. Da Winzler nicht mehr auf der Kanzel gegen Sam predigen durfte, wollte er auf diese Weise ihm entgegen arbeiten. Das Predigtverbot stammt aus dem Oktober 1526. Ende dieses Jahres oder im Anfange des folgenden dürften die Einwände geschrieben sein.

Der zweite Teil der Handschrift gibt eine getreue Übersetzung des Buches von Cochläus, das 1525 in Köln unter dem Titel erschien: „Articuli CCCCC Martini Lutheri. Ex sermonibus ejus sex et triginta, quibus singulatim responsum est a Johanne Cochlaeo wendelstino, partim contrariis Lutheri ipsius dictis [1])“. Da Sam diese Predigten Luthers benutzte, wollte Winzler die Widerlegung des Cochläus den Bürgern in deutschem Text in die Hand geben, damit sie besser über die neue Predigt urteilen könnten. Aus dieser Absicht ergibt sich aber auch, daß die Arbeit für den Druck bestimmt war. Was ihn daran gehindert, wissen wir nicht.

Winzler wendet sich in seinen Widerreden direkt an seinen Gegner und braucht Wendungen wie: mein Prediger, du armer Prediger, ich will dir sagen, Prediger usw. Manchmal läßt sich aus diesen Anreden eine große Schärfe herauslesen, wie: ich soll dich nicht heißen lügen, aber der Wahrheit ist es nicht gemäß. Andere Fragen finden ihre Beantwortung aus der Einleitung, die Winzler selbst geschrieben.

„Allen denen, die diese nachfolgenden Reden und Widerreden lesen oder hören, begehrt der Widersprecher einen friedsamen Geist, Gott und der Wahrheit vereint. So der Hl. Geist durch St. Peter in seiner andern Epistel uns verständigt, wie unter die Christen unwahrhaftige Meister <kommen>, die einführen werden sectas, verhehrende Irrungen, die verderblich sind und viele Nachfolger werden haben (eorum luxurias) in Übermäßigkeit, durch welche der Weg der Wahrheit gelästert wird und zu sorgen ist, daß solche zu dieser Zeit auch, wie im Anfang der Kirchen, unter uns ins deutsche Land gekommen sind, die unter dem Scheine geistlicher und evangelischer Freiheit sich bedienen aller Bosheit mit Vergessung der Warnung Petri 1. Petr. 2: Und so ein chrislich Herz billich Mitleiden trägt, so er seines Mitbruders, dessen er ein Mitglied ist, nicht allein am Leib, Ehre und Gut, sondern auch an der Seele Schaden merket, und schuldig ist, dem zuvorzukommen. Denn Gott hat einem jeglichen so geboten seines Nächsten wegen. Und so diese löbliche Stadt, zu der ich

[1]) Ein Exemplar findet sich auf der Universitätsbibliothek in Münster.



als ein Glied besondere Liebe trage von alters her, ist vor andern gelobt und berühmt in christlichem Wesen, Übungen und Bräuchen der Einwohner, auch guter Sitten, um deren wegen die Voreltern ihrem Leib und Gut wehe getan haben, die zu uns in christlichen Bräuchen und Ordnungen gehalten. Als sich aber einige derselben sorglich ärgerlicher, verführerischer Reden bedienten, die offenbar dem gemeinen Volk beiderlei Geschlechts sind vorgehalten anstatt und unter der Gestalt des reinen, lauteren, klaren Gotteswortes, welche nicht allein wider dasselbe, auch wider christliche Gebräuche, Satzungen und Ordungen sind, aus welchen Ungehorsam, Aufruhr, Widerspenstigkeit gegen beide Obrigkeiten erwachsen, und also nach Verlierung von Seele und Ehre derer, die solche Reden angenommen haben (führen), daß sie wiederkehren und andere in solchen Schaden nicht fallen, so habe ich auf solche Reden schriftliche Einreden begriffen, so auf der Kanzel zu widerfechten, in dieser Zeit nicht wird gestattet. Aus diesen mag der Leser, oder die es hören, merken, obschon er nicht hohen Verstandes sei, wie er nicht allein nicht nach der Schrift, sondern zum öfteren Male wider dieselbe, wider Christus und Paulus ist unterrichtet worden. Und daß nicht gesagt werde, die Reden seien erdichtet, so habe ich die oder zum mindesten ihre Sentenz und Begriffe allwegen anzeigen wollen, auf welchen Tag und Woche sie geschehen, so von Magdalenen an bis auf den Advent, da der Prediger noch bescheidener war denn hernach[1])."

Es sei nur die eine oder andere Probe der Widerreden mitgeteilt, um daraus die Anlage der Schrift zu erkennen.

„1524 auf Magdalena setzt er folgende Reden. Man soll nicht beichten als bisher. Es sei genug, daß einer seinem Nächsten in der Gemeinde sage: ich bin ein großer Sünder. So wolle der nächste sagen: dir sind deine Sünden verziehen. Und das soll er deutsch sagen. So wahr denn Gott, dem allein die Sünde soll gebeichtet werden, Vater ist, so sind sie dir vergeben. Habe nur allein den Glauben; also sagt Christus Magdalena: der Glaube hat dich selig gemacht. — Einrede oder Antwort:

So kein Mensch Gewalt hat, auch der Papst nicht, daß er die Materie und Form der Sakramente verändere und hinweg tue, spricht der Prediger ungegründet: man soll nicht beichten als bisher, und gibt eine neue Form, es sei genug, daß einer sage usw.

[1]) Hierzu macht Keidel a. a. O. die Bemerkung: „Interessant ist, daß Winzler über die Äußerungen Sams und deren Datum aus einer Zeit so genau unterrichtet war, in der er selbst noch nicht in Ulm anwesend war. Offenbar hatten die Franziskaner in Sams Predigten beständige Aufpasser, und es wurden deren Angaben gleich nachher aufgezeichnet. Diese Aufzeichnungen dienten dem Mönch als Grundlage für seine Polemik."



Christus sagt in seiner ersten Predigt nicht allein, bessert euch oder Verwandtes, sondern er sagt: Wirket Buße [1]), und wenn ihr die nicht wirket, verstehe: die gesündigt haben, so werdet ihr alle verderben [2]). Und so beschließt die Bußwirkung in sich, wie alle Lehrer sagen, die Reue, Beicht und Genugtuung.

Auf deine Bewährung, Christus habe gesagt: Magdalena, dein Glaube hat dich selig gemacht, und also beschlossen, es sei genug der Glaube zur Verzeihung, und sei nicht nötig die Beichte, wie bisher; aber in der Gestalt solle sie geschehen, wie du anzeigst, deutsch usw.

Mein Prediger! Du hast Matth. 3 und Joh. 1. Welche von Johannes dem Täufer getauft worden, haben gebeichtet, und so die ganze Landschaft der Juden und die, welche zu Jerusalem sind. Zum andern: Christus allein hat gehabt (potestatem excellentiae) die übertreffliche Gewalt, daß er hat mögen der Ehebrecherin, auch Magdalenen ihre Sünden ohne die Beichte verzeihen, wiewohl nicht ohne die innerliche Pönitenz. Darum tut Christus solches nicht andern (ea enim, quae fiebant speciali privilegio, non sunt trahenda ad omnes).

Zum dritten, so wisse, daß die Beichte in der Gestalt, als die Kirche im Gebrauch hat, noch nicht war aufgesetzt, noch der Kirche Gewalt gegeben, das und anders aufzusetzen in derselben Zeit. Deshalb waren sie nicht schuldig, dermaßen zu beichten wie jetzt.

Zum vierten hat Christus nicht gesagt zu Magdalena, der Glaube allein hat dich selig gemacht. Denn ihr Glaube, von dem Christus spricht, war mit der Liebe vereint, aus der sie mit ihren Tränen seine hl. Füße gewaschen, und andere Werke als Beweise der Liebe gegeben und also, so sie viel geliebt hat, sind ihr viele Sünden nachgelassen. Und das nicht aus dem bloßen Glauben, wie du lehrst.

Daß aber die Beichte nötig sei denen, die gesündigt haben und die Sünde verziehen haben möchten, steht geschrieben Joh. 20 ⟨22 f.⟩, als Christus sagt: Empfanget den Hl. Geist. Welchen ihr verzeihen werdet die Sünden, denen sind sie verziehen, und Jacob am fünften ⟨9?⟩: Vergebet einander euere Sünden, und Act. 19, ⟨18⟩: Viele Gläubige kamen und bekannten ihre Werke, und wiewohl Christus Joh. 20 nicht redet von der Beichte, redet er aber vom Hl. Geist, aus welchem die Kirche von der Zeit der Apostel her in ihrem langhergebrachten Gebrauch anzeigt die Beichte, und war es genug den Kranken, daß von Christus der Arzt war angezeigt. Deshalb war es nicht nötig, daß Jakobus sagte oder sprach: beichtet den Priestern, die Christus angezeigt hat als die, welche die Sünde vermögen nachzulassen.

Ich möchte hören die Bewährung, warum man immer also

[1]) Mt 4, 17   [2]) Lk 13, 5.



beichten soll oder daß man zu deutsch die Absolution sollte sprechen. Es ist nicht deutsch auf dem Kreuze Christi gestanden. Die Juden, die deutsch konnten, brauchten es nicht im Lobe Gottes, sondern hebräisch. — Wie bewährst du, daß die Sünde nachgelassen werden soll durch das Vertrauen? So wir einen Glauben hätten wie Magdalena, würden wir Buße wirken aus der Liebe wie Magdalena, mit welcher ihr Glaube geziert und geschmückt war. Man sollte die Einfältigen nicht also abwenden von dem, was ihnen also nötig ist.

In derselben Predigt: Man soll sich an keine Schrift kehren, weder concilia noch Recht, sie seien geistlich oder weltlich, allein an das Wort Gottes oder Christi, der da sagt: Kommet zu mir . . . Antwort:

Warum soll man sich nicht kehren an menschliche Satzungen des Papstes und des Kaisers? Und du hältst so viele Satzungen vor, daß man nicht solle die Heiligen anrufen, nicht zu ihnen Wallfahrten halten, nicht Messe hören, nicht unter einer Gestalt kommunizieren. Wo ist solches von Christus verboten? . . .

De mammone iniquitatis. Von den übrigen Reichtümern, so die den Armen nicht mitgeteilt werden mögen. Die Armen erfordern sie doch mit Recht als das Ihrige. Man soll sie nicht den Mönchen geben, daß sie große Bäuche ziehen, aber den Armen. Deine Eltern haben vom Wucher Pfründen gestiftet. Dasselbe gehört den Armen, nicht den Priestern. — Antwort:

Wenn Christus auch befiehlt, vom Überflusse den Armen mitzugeben, so gibt er ihnen nicht das Recht, diesen als Eigentum zu fordern. Übrigens verstehe ich nicht, „wie du die Armen lehrest wider die Reichen, die ohne das mehr geneigt sind zu teilen mit den Reichen zu dieser Zeit als gut ist. Merke, mein Prediger, du hast erst gesagt, man solle sich an kein Recht kehren und gleich hast du es vergessen und sagst, sie möchten es fordern als das Ihre, doch mit Recht!

Auf das andere spricht Paulus 1. Cor. 9, ⟨13⟩: die dem Altare dienen, sollen es mitteilhaftig werden. Denn der Herr hat verordnet, welche das Evangelium verkünden, die sollen von demselben leben, und die Gott dienen Tag und Nacht von der Gemeinde wegen, und in seiner Schrift der Gemeinde zu gute lernen, ist es unrecht, so ihnen etwas mitgeteilt wird, daß sie solches desto stattlicher vollbringen mögen?

Auf das dritte urteilst du unbillich über die abgestorbenen Ulmer und das wider die Schrift . . . Woher ist dir erwiesen, daß die alten Ulmer ihre Pfründen vom Wucher gestiftet haben? Sie haben gemehrt den Dienst Gottes und ordentlich Haus gehalten . . . Du rufst sie aus für Wucherer. Es wäre dir nicht gestattet worden. Es ist auch ein Zweifel darin enthalten, so du ohne Unterschied sagst, den



Wucher soll man den Armen geben, ob du das Wissen habest, was Wucher sei. Es ist wahr, daß in der letzten Not, wenn einem sein Unterhalt nicht mitgeteilt wird, so in derselben alle Dinge gemein sind. Möge er selbst nehmen seinen Unterhalt. Aber Gott sei Lob; man ist hier noch nicht so unbarmherzig gewesen."

Die mitgeteilten Proben werden genügen, uns den Charakter der Schrift erkennen zu lassen. Am Schlusse findet sich eine lateinische Widmung an Sam. Keidel will in ihr eine bloße Stilübung sehen [1]. Diese Ansicht erklärt nicht, wie sie in die für den Druck bestimmte Handschrift aufgenommen wurde. Auch widerspricht einer solchen Auffassung der Inhalt. Sie lautet:

Ad praefatum praedicatorem Ulmensium fraterna adhortatio. Quum praelati, quos Spiritus posuit regere ecclesiam Dei sanctam, iam dormire viderentur, venisti, Conrade, non missus, sed nec per ostium intrasti, sed aliunde. Incepisti ut inimicus homo viribus compositis in medio tritici, hoc est in homines huius incliti oppidi seminare zizania. Et si qui virtuosi, innocentes, qui simplices et bonae conscientiae extiterint, opera caritatis fidei, quae hodie sunt ostendenda <?>, tu vero in vaniloquium conversus, circa fidem naufragium patiens et bonam conscientiam repellens non ut minister Christi, sed inimicus eius non erubuisti zizaniorum errores et seminare et spargere in eos. Et ut commodius id posses, contraria frequenter dixisti, Christo et eius apostolis contradixisti scripturas depravans et false adducens, inverecunda fronte proposuisti, quae singula ex centum viginti novem [2] articulis praescriptis sunt ostensa <?>. Ut vero simplices ac rudes impune in errores et haereses praecipitares ex inspiratione satoris malorum, incepisti ut hostis ecclesiae praelatos ipsius, quibus honorem debueras, et in primis ante alios omnibus viribus impugnare et saevire contra summum Pontificem, quem Christus caput ministeriale ecclesiae posuit ad hoc, ut unitas ecclesiae maneret, ut capite suppresso liberius membra inficeres et dispergeres. O Conrade, recordare Chore, Dathan et Abiron, quos terra absorbuit. Memor esto sententiae in eum, qui imperio summi sacerdotis contempserit (Dt 17, <12>). Unum haeresum et schismatum initia nisi ex sacerdotum summi Dei inobedientia. Conrade, Conrade, noli nimium confidere in sapientia tua, quae nulla esse scitur, cum nullius theologi discipulus extiteris, ne in eorum numerum venias, qui non recipiunt nisi quod versantur in corde suo. Crede in scripturarum interpretatione ecclesiae, quarum auctor est Spiritus, quem ista ut sponsa habet, cum qua usque in finem manebit.

[1] Keidel a. a. O.

[2] In Wirklichkeit sind es 128, wie es im Vorwort heißt.





Nisi enim credideris, non intelliges, et si errorum fabricator permanseris, ibis cum erubescentia in confusionem. Noli altum sapere, sed time; nec plus sapere velis quam oportet. Sed consentire humilibus, quibus Christus prudentius abscondita revelavit, ne patiaris exterminium et vylcani pabulum fias, sicut et facti sunt, qui contra ecclesiam praevalere conati sunt, cum portae inferi non possint praevalere adversus eam. Certe satis et plus quam satis multis lusisti, exuens Christum, qui primum obediens fuit, induens eos Belial, qui primum obedientiae iugum excussit nolens creatori subesse, cum sub falsae libertatis nomine filios irae facis! nimis solutos, ne dicam dissolutos, inobedientes his, qui loco Christi ecclesiae praesunt. Sit tibi idem sensus et eadem scientia cum illis, quorum erat cor unum et anima una. Noli arctam viam, quae ad vitam ducit, efficere latam et spatiosam pro Pauli praedicatione, quorum animas Christus sanguine suo emit, dissipando gressus obedientiae eorum et affirmando falsam libertatem ut falsus Propheta et lupus rapax.

Auf den zweiten Teil der Handschrift brauche ich nicht weiter einzugehen. Die Bemerkung, er habe vorgehabt, auch auf die Predigten vom Advent bis zur Fasten zu antworten, mag dazu verleitet haben, in der Übersetzung des Buches von Cochläus diese Arbeit zu sehen. Aber nichts von dem. Ob er den andern Teil überhaupt noch bearbeitet hat, ist sehr unwahrscheinlich. Da er bald Ulm verlassen mußte, dürfte es bei dem Wunsche geblieben sein.

Das dritte Manuskript, das uns erhalten ist, hat Winzler als Guardian von Landshut geschrieben. Es trägt das Datum: geschrieben und vollendet zu Landshut auf St. Stephanus Auffindung <3. Aug.> im Jahre 1529. Die Schrift findet sich mit andern in einem sog. Codex latinus. Doch haben wir es mit einem in deutscher Sprache verfaßten Briefe an eine adelige Klosterfrau zu tun. Name und Kloster der Nonne sind unbekannt. Der Brief nimmt in dem Codex, der eine Predigtsammlung ist — ob privater Natur oder zum Drucke bestimmt, geht nicht daraus hervor — die Blätter 216—249 ein (12°).

Deutlich lassen sich zwei Teile unterscheiden. Im ersten Teile sucht der Schreiber die Nonne, die sich der neuen Lehre zugewandt und bereits im Kloster verlobt hatte, von der Nichtigkeit des neuen Evangeliums zu überzeugen. Der zweite Teil handelt von den Klostergelübden, besonders von dem der jungfräulichen Keuschheit. Vergleichen wir diese Schrift mit der ersten, so fällt uns der verhältnismäßig scharfe Ton auf. Während er gegen seine Widersacher im Kampfe niemals beleidigend wird, auch ruhig antwortet, braucht er hier bisweilen harte Worte gegen die Neuerer, besonders an jenen Stellen, wo er von den Früchten spricht, die das Evangelium Luthers gebracht. Wir dürfen wohl kaum fehlgehen in der Annahme, daß dieser schärfere Ton zum größten Teil auf die Verfolgungen zurück-

zuführen ist, die er im Allgäu und in Ulm erfahren hatte. Doch von wenigen Ausdrücken abgesehen, enthält er sich auch hier jeder Beschimpfung. Dann dürfen wir nicht außer acht lassen, daß der Brief vollständig privater Natur ist. Noch sei hervorgehoben, wie gerade diese Handschrift ein beredtes Zeugnis dafür ist, wie Winzler mit Liebe dem Ordensleben zugetan war, wie ihm nichts höher stand, als das Gelöbnis zu halten, das er dem Herrn in seiner Jugend gemacht. Auch hier müssen wir uns auf einige Proben beschränken.

Die Einleitung lautet:

„Gott den Hl. Geist, der ein Erleuchter ist der Herzen und ein Lehrer aller Wahrheit, und seine hl. gnadenreiche Wirkung wünsche und begehre ich euch aus wahrer brüderlicher Liebe und christlicher Treue zu recht freundlichem Gruß, ehrwürdige, geistliche, meine liebe in Gott Frau B. L.

Kein Wunder, ob es euch wundert, woher bewegt, ich ganz unbekannter mich vermesse euch zu schreiben. So wißt, meine Frau, daß mich nichts bewegt denn wahre christliche Liebe, auch die ernstliche Bitte etlicher frommer geistlicher Personen, die wir alle herzliches, treues Mitleiden mit euch haben in geistlicher und zeitlicher Betrübnis, so euch zusteht. Es ist unser Wille, euch Rat und Hilfe mitzuteilen, daß ihr treuem Rat folgen möget.

Also meine allerliebste in Gott Frau, man sagt mir, wie ihr von gutem Adel geboren, euere Tage löblich und wohl hergebracht habt, und nach Annahme des klösterlichen Lebens also geistlich, in guter Zucht, ehrsam und ganz unsträflich euch gehalten, daß alle Frauen ein sonder Wohlgefallen an euch und euerm ehrsamen Wandel gehabt solange, bis ihr vor kurzer Zeit durch einen falschen Verführer verwiesen, ganz auf die schädlichen Irrtürmer der verdammten neuen Lehre gebracht wurdet, daß ihr jetzt nichts mehr haltet von dem löblichen klösterlichen Wesen noch von den Gelübden, die so herrlich Gott geschehen, sondern solches als verdammlich, unchristlich und unmöglich zu halten achtet, auch so weit in die Irrtümer gekommen seid, daß ihr vermeinet, euch sei frei und christlich, unangesehen des herrlichen Gelübdes ewiger Keuschheit und klösterlichen Standes, in die Ehe zu kommen und dem abtrünnigen Verführer, der es gelobt und verheißen ⟨zu folgen⟩.

Ach, meine Frau, wie töricht seid ihr, von der wahren, gewissen, bewährten christlichen Lehre und von euerm löblichen christlichen Wesen abweichend, anhangen und Glauben geben zu wollen in so merklichen großen Sachen, die den Glauben, christlich Wesen, und also Gott und sein hl. Gesetz, Leib, Seele, Hölle, Himmelreich, das ewige Leben und die ewige höllische Verdammnis betreffen, solchen



verdammten Führern und ihre giftige, selbstmörderische Lehre annehmen, die nicht allein unsicher und unbewährt, sondern als gewisser Irrtum und schädliche Ketzerei von aller christlichen Obrigkeit verdammt und bei Verlust von Leib und Leben verboten worden ist."

Welchen Entschuldigungsgrund werden die Ketzer dereinst vor ihrem Richter haben? Wenn schon jene, die in den ersten Jahren vom Glauben abfielen, von Paulus verurteilt wurden, wieviel mehr jene, die nach 1500 Jahren die siegreiche Kirche verlassen? Es fehlt dem Volke das rechte Herz zu Gott. Zu gerne hört es auf die falschen Propheten. „Was sind die falschen Propheten anders denn die verführerischen Lehrer, die sich den schlichten, einfältigen Schäflein in Schafkleidern zeigen, das ist, in hübschen, schönen gleißenden Worten. O, sagen sie, die gottlosen Papisten haben euch verführt; wir wollen das Evangelium an den Tag bringen. Wir haben den rechten Verstand der Schrift; die Papisten haben alle geirrt, euch vorgehalten Menschentand, Regel, Gelübde, Wahl der Speise, die sie verboten, Beichte, Buße, Ablaß, Maria und die Heiligen und viele dieser Dinge. Aber wir haben Christus und sein Evangelium, Paulus und die lautere, helle, klare Schrift ohne Glosse und ohne Menschentand."

Diese Worte sind schön. Aber wie entsprechen ihnen die Werke? „O täten wir auf die Augen unsers Gemütes und nähmen wahr, wohin und auf welches Ende und welcher Meinung hin sich die neue verführerische Lehre zieht, was Gutes, ja was unsäglich viel große Übel, Jammer, Elend, Sünde und Laster, Tod und Mord daraus entsprungen sind, wir würden klar erkennen, ob sie aus Gott oder seinem Widersacher, dem Satan, wäre. Es sind grobe, leichtfertige, ehrlose, schändliche, bübische Ketzer in die Welt gekommen. Denn die Hauptleute und Vorsteher der neuen Sekten, die öffentlich ein schändliches, ehrloses, lästerliches Leben führen, scheuen sich keines Lasters oder keiner Schande, und wollen doch ihr elend Leben mit dem hl. Evangelium und Paulus beschönigen. Als ob unser gebenedeiter Herr Christus und der hl. auserwählte Paulus Patrone wären ihres elenden, schändlichen Lebens! Wir kennen den elenden Haufen und die verzweifelte Rotte wohl, wissen, wer sie sind, wie sie leben, was sie treiben und wie sie mit der Schrift umgehen. Daß die hl. gemeinchristliche Kirche gemeinschaftlich in der ganzen Welt in so notwendigen Sachen, als im Glauben, in den christlichen Sakramenten, guten Sitten, wahrem Gottesdienste, klösterlichem Leben und notdürftigem Verstand der Hl. Schrift geirrt habe, so viele Jahre, bis der abtrünnige, verdammte Luther und sein Haufe gekommen sind, das glaube, wer da will; mir ist es zu glauben unmöglich . . ." Hat die ganze christliche Kirche geirrt so viele hundert Jahre, wie die von der neuen Lehre und Sekte sagen, wo ist dann Christus bei uns gewesen? Wo ist der Hl. Geist



gewesen? „Hat denn unter so vielen hl. frommen, gottgeliebten, erleuchteten Christgläubigen, die mit so ernstem täglichem Gebet und stetem unermüdlichem Fleiß sich geübt haben in der hl. göttlichen Schrift, keiner Gott dem Hl. Geiste gefallen, daß er ihnen allen so lange die Geheimnisse des christlichen Glaubens und den rechten notdürftigen Verstand der Schrift versagte, die rechte Wahrheit verbarg und alle sitzen ließ in der Finsternis des Unglaubens, im Irrtum und gottlosen Leben, solange, bis der abtrünnige Luther mit seiner leichtfertigen, fleischlichen, ehrlosen Rotte gekommen ist? O nein, o nein! Christus hat seine geliebte Gespons, die er mit seinem bittern Tod so sauer erworben und mit seinem kostbaren Blut von Sünden gewaschen und für die er sich selbst gegeben hat, daß er sie heiligte," nicht verlassen. Dazu hat er sie zu sehr geliebt.

Aber bei den Katholiken gibt es doch auch schlechte Menschen! Gewiß. Aber sie verurteilen durch ihre Lehre sich selbst, während die Neuerer ihr Leben durch die Schrift rechtfertigen wollen. Deshalb sind sie Mörder in Schafskleidern.

Katholiken und Lutheraner behaupten, sie hätten recht. Wer soll da Richter sein? Nicht jeder Laie, nicht jedes Weib, sondern die von Christus gesetzte Obrigkeit. Daß so viele der neuen Lehre anhangen, hat seinen Grund darin, daß sie das Leben so leicht macht. Weil aber alle diese sich auf Luther berufen, der das Evangelium erst gebracht, soll untersucht werden, wie sich das mit der Wahrheit des Evangeliums verträgt. Alle die Sektenführer behaupten, sie hätten die Wahrheit. Und doch widersprechen sie einander. Wer von ihnen hat recht? „Wie klar deutet die Schrift nicht auf die Meister der Lügen dieser unserer Zeit! Welche Ketzer sind je also nachgefolgt fleischlichen Wollüsten wie diese abtrünnigen Mönche und Pfaffen, die wider ihre herrlichen Gelübde und Eide Eheweiber nehmen und solches allen Mönchen, Nonnen und Pfaffen mit unerträglichem Frevel erlauben? Desgleichen vernichten sie die Fasten ... Item das Ehescheiden und anderer Ehefrauen-Nehmen erlauben etliche frei." Die Wirkungen der Lehre sind nicht ausgeblieben.

Nach dieser allgemeinen Betrachtung, die offenbar die Nonne im Glauben an die Neuerer erschüttern sollte, wendet sich Winzler direkt an sie. „Daß ich aber fürderhin meine Rede wieder zu euch kehre, meine vielliebe in Gott Frau, war meine herzliche Begierde, daß ich persönlich bei euch wäre, daß ich von euch hören möchte die Artikel und Punkte, darinnen ihr verirrt seid, auch alle Beweggründe, die euch zu diesem kläglichen Abfall gebracht haben. Ich wollte euch mit Hilfe und Beistand göttlicher Gnade aus der göttlichen Schrift und aus christlichen Anzeigen so freundlichen, guten, klaren Bericht geben, daß ich verhoffe, ihr solltet ganz besiegt und wieder auf den guten Weg gebracht werden ... Aber nicht mehr ist

mir von euch gesagt, denn daß euch das klösterliche Leben ganz zuwider geworden sei, und daß ihr vermeint, ihr möget frei, unangesehen eueres herrlichen Gelübdes und Eides in die Ehe greifen, ja auch dem verzweifelten Meister, der euch verführt hat, die Ehe versprochen habt."

Wenn die Ketzer Abtötung und Selbstüberwindung lehrten, so möchtet ihr annehmen, sie seien aus Gott und täten dies aus Liebe zu Gott und der zukünftigen Glorie. Aber sie lehren nur das, was dem eigenen Willen, dem Fleische und dem alten Adam angenehm ist. Das ist der breite Weg, der da hinführt zur Verdammnis. Und viele sind es, die darauf wandeln[1]).

Besonders schmiert ihren Wagen die Lehre von der Keuschheit. Alle Mädchen, Nonnen und Witwen sollen heiraten. Gefällt ihnen der erste nicht oder bleiben sie unfruchtbar, so mögen sie einen andern hinzunehmen. Ähnliches gilt von den Männern. Wie steht das in Einklang mit dem 7. Kapitel des ersten Korintherbriefes? Er wundert sich, wie Luther sich „nicht schämt, so schändlich zu schreiben und so offenbar die klare, helle Schrift zu fälschen und zu verkehren. Der verzweifelte abtrünnige Mönch hat alle Scham und Ehrsamkeit verloren. Ist ihm nicht genug, daß er seine Käthe aus dem Kloster verführt, mit sich abtrünnig gemacht, die er nach seinem satanischen Testament vermeint seine Ehefrau zu sein, sondern er kehrt auch allen Fleiß an mit seinen Aposteln, wie er alle Mönche und Nonnen abtrünnig mache". Leider gibt es genug unter ihnen, die sein Wort nur zu gerne hören. Seit Christi Zeiten ist das Klosterleben nicht so verachtet und geschmäht worden, wie es heute geschieht.

Die Neuerer lehren die Freiheit. Aber nicht Gesetzlosigkeit ist Freiheit. Die wahre Freiheit besteht in der Überwindung des Fleisches. Widrigenfalls hätten alle die großen Ordensstifter, vom hl. Benedikt an, sich geirrt und ihre Anhänger verführt. Ebenso wäre es mit allen Klosterleuten. Oder aber wir müssen Luther verdammen. „Sollten wir nicht billiger glauben den auserwählten Freunden Gottes, die ein so vorbildlich, christlich streng vollkommenes Leben geführt haben, und die Gott mit so viel unzählichen großen Wunderzeichen in ihrem Leben und nach ihrem Tode verklärt hat, die auch von der ganzen Christenheit als bewährte Freunde Gottes für heilig und selig geehrt werden, denn den elenden Haufen der abtrünnigen Mönche und Pfaffen, die von aller christlichen Obrigkeit als hartnäckige Ketzer erklärt und verdammt sind? Darum . . . lasset euch nicht bewegen von dem löblichen, christlichen klösterlichen Leben. Glaubet und folgt dem hl. Vater Benediktus, wie er nachgefolgt ist Christo und also zu ihm in die ewige Seligkeit gekommen ist."

[1]) Mt 7, 13.



Christus selbst ist uns durch ein keusches, armes und gehorsames Leben vorangegangen. „Ist das nicht die Form und Weise des klösterlichen Lebens? Wird nicht solches nach dem Buchstaben in den reformierten Klöstern gehalten? So sprechen sie: wollt ihr Christus und die Apostel auch zu Mönchen machen, legt ihnen nur eine Kutte an. Ich weiß, daß die Kutte und das geistliche Kleid den Abtrünnigen über die Maßen verhaßt ist, wollen es weder sehen noch wissen ... Ich weiß doch wohl, daß mich die Kutte weder fromm noch heilig macht, wo das Herz entweiht ist. Sie ist aber ein nicht kleiner Behelf zur Demütigung, zur Verschmähung der Welt und zu einem bußfertigen Leben."

Nach einem kurzen Worte über die verschiedenen Orden wendet Winzler sich der Keuschheit zu, der der Rest des Briefes gewidmet ist. „Wer hat jungfräuliche Keuschheit je vollkommener gehalten denn unser Herr Jesus Christus, der Spiegel aller Zucht, aller Ehrsamkeit, aller Keuschheit, der jungfräuliche Zierde so lieb gehabt und so groß geachtet hat, daß er mit so unerhörten Wundern hat wollen von einer keuschen, reinen, unbefleckten Jungfrau geboren werden?... Wir wissen und bekennen, daß die christliche Ehe, von Gott eingesetzt, gut, heilig und heilsam ist. Wir verbieten auch nicht die Ehe, oder ehelich zu werden, wie uns die Lutherischen freventlich zeihen ... Wer frei und unversprochen ist, mag frei ohne alle Sünde freien. Wir sagen aber, daß alle, die ihre Keuschheit frei, redlich und recht Gott gelobt und versprochen haben, nicht mehr frei sind, also daß sie mögen freien oder in die Ehe kommen. Denn durch das Gelübde der Keuschheit haben sie ihren Leib Gott ergeben und sich ungeschickt gemacht zu freien. Denn redliche, herrliche Gelübde halten, ist aus dem Gesetze der Natur, nämlich daß man zugesagte Treue und Glauben halten solle." Das ist auch die Lehre der Schrift.

Sechs Argumente bringen die Lutherischen gegen die Keuschheit vor.

1. Sie ist Christo nicht wohlgefällig, verpflichtet deshalb nicht.
2. Das Gelübde ist gegen die von Christus erworbene evangelische Freiheit.
3. Es ist ein Frevel, die Keuschheit zu geloben, da es nicht in unserer Macht steht, sie zu halten.
4. Was nützen die Mönche? Wäre es nicht besser, sie lebten in der Welt und arbeiteten?
5. Gott hat befohlen: wachset und mehret euch.
6. Christus war auf der Hochzeit zu Kana. Wo ist aber je ein Mönch oder eine Nonne auf der Hochzeit zu finden?

1. Christus hat zu seiner Mutter die reinste Jungfrau erwählt. Zudem empfiehlt er selbst und auch der hl. Paulus uns die Keuschheit.



2. Die Keuschheit ist wider die schädliche Freiheit des Fleisches, aber „doch dienstlich und förderlich zu der wahren evangelischen Freiheit. Denn dadurch wird mächtiglich gedämmt, bezwungen und überwunden der große Feind, unser eigen Fleisch". Aber Christus und Paulus haben doch Freiheit gelassen, die Mönche nicht! „Wir sagen und lehren auch, daß Keuschheit zu halten oder zu geloben kein Gebot, sondern ein freier Rat ist. Wer will, der mags annehmen. Wer will, der mag freien. Aber nachdem einer oder eine die Keuschheit angenommen und aus seinem freien guten Willen Gott gelobt und also seine Freiheit übergeben hat, dann ist es nicht unser, sondern Gottes Gebot, daß er sein Gelübde halten soll, gleichwie eine freie Jungfrau, die einem Manne die Ehe verspricht, und also ihre Freiheit übergibt, nicht mag einen andern Mann nehmen, dieweil er lebt, auch nicht gegen ihres Ehemannes Willen Keuschheit halten."

3. Es ist ein Wunder, daß jetzt die Menschen so unenthaltsam sind. „Wer hat denn bisher von Christi Geburt an soviel hunderttausend Jungfrauen und Witwen beiderlei Geschlechts Kraft und Macht gegeben, reine Keuschheit zu halten? Oder sind sie alle bisher Huren und Buben gewesen, weltlich und geistlich, die nicht in der Ehe waren? Das laß ich verantworten so viele unzähliche, so hochgeborene Edle und Unedle, die im jungfräulichen und Witwenstande ein frommes, ehrbares, gottseliges Leben geführt haben." Auf Luthers Schrift wider die Keuschheit will er nicht eingehen, da sie ihm zu grob ist und er sich schämt, davon zu reden. Wie haben unsere Vorfahren denn die Keuschheit gehalten? Sollte es uns nicht möglich sein, mit Gottes Hilfe dasselbe zu können? „Ist denn keine andere Arznei wider die Anfechtungen des Fleisches, denn mit verhängtem Zaum die Begierde des Fleisches zu vollbringen, gleich um einen Schlafgesellen trachten? Das heißt nicht gestritten, sondern sich dem Feinde, der wider uns streitet, gefangen geben. Ist ja die süßeste Arznei wider das Fasten, nach aller Lust genug essen und trinken, und wider alle Begierde und Anfechtung des Fleisches, alle Lüste des Fleisches frei zu lassen und zu erfüllen. Was wird das für ein Testament und Orden sein, in der Weise, wenn ein Fürst oder Edelmann in den Krieg zieht oder ein Kaufmann über Land fährt, müßte er sein Weib in einer Karre mit sich führen, auf daß, wenn ihm eine Anfechtung kommt, er gleich Luthers Arznei zur Hand habe. Denn sonst kann weder er noch sie Keuschheit halten." Und wenn nun der eine Teil krank wird oder sie zanken und entfremden sich gegenseitig, was dann? Vielweiberei! „O euch der Schande! Wohin treibt uns ungezähmte Begierde des Fleisches! Ich schäme mich, davon zu reden und zu schreiben und zwingt mich doch der Ernst, die Bosheit der Böswilligen zu entdecken. Es ist schändlich und schmählich, einem Manne, der sich Gott ergeben



hat, aber viel unträglich schmachvoller, einem Weibe zu sagen, es ist unmöglich, Keuschheit zu halten, es soll jedermann frei in die Ehe kommen.“ Doch dies Mittel würde auch nicht allen helfen.

4. Ein Blick in die Hl. Schrift sagt uns das Gegenteil. Nicht das Zeitliche, das Ewige ist die Hauptsache.

5. Es sind übergenug Leute in der Welt, die in der Ehe, und viel zu viele, die außerhalb derselben das Gebot Gottes erfüllen. Es ist deshalb nicht nötig, daß Mönche und Nonnen aus den Klöstern laufen.

6. Christus hat zu Kana die Ehe geheiligt, aber damit noch nicht über die Jungfräulichkeit gestellt. Seine Mutter und er selbst blieben Jungfrauen. Könne Luther beweisen, daß Christus eine Frau genommen, wolle er seinem Beispiele folgen. „Bin so verzagt nicht, daß ich die Weiber so übel fürchte; auch so hölzern nicht, daß ich der Weiber gar nicht achte. Ich bin auch meines Vaters Sohn, Blut und Fleisch wie andere Menschen. Aber um der Ehre und Liebe Gottes Willen habe ich den geistlichen Stand angenommen. Er soll mich auch, so Gott will, noch lange nicht gereuen. Ich verhoffe auch zu Gott, ich werde meinen Stand, von dem ich weiß, daß er löblich, christlich und wahrhaft evangelisch ist, mit Hilfe und Beistand seiner Gnade bis ans Ende halten.

Dazu ermahne ich auch euch, meine allerliebste in Gott Frau, nachdem ihr aus dieser langen Erklärung, wie ich hoffe, der Wahrheit genugsam solltet berichtet sein und solltet erkennen, daß euch die giftigen Winkelprediger fälschlich verführt haben. So fasset es zu Herzen, kehret wieder von den Irrtümern um und lasset euch nicht verführen durch die üppigen, schnöden Wollüste dieser elenden, falschen Welt. Ihr habt erwählt Christum, den Sohn des lebendigen Gottes. Dem habt ihr euere Treue versprochen, dem habt ihr euch ergeben durch das herrliche Gelübde der Keuschheit und durch Annahme des geistlichen Standes. Darum müßt ihr euch kurz ab der Ehe oder des Himmelreiches begeben. Denn ihr könnt und vermögt nicht mehr in die Ehe zu kommen, ihr saget gleich, was ihr wollt. Es ist keine Ehe und mag keine Ehe sein; denn ihr seid nicht frei, sondern Gott ergeben. Und wer euch anders sagt oder lehrt, der verführt euch. Auch wer euch zur Ehe raten oder helfen will, der ist euer Todfeind, will euch in die ewige Verdammnis bringen. Bedenkt, daß die Zeit kurz, der Tod gewiß, die Stunde des Todes aber ungewiß ist, das Urteil auch streng und daß hernach folgt die Ewigkeit: in ewiger Freude den Guten, in ewiger höllischer Pein den Bösen. Was wird dann helfen alle Wollust der üppigen, falschen Welt? Und ob keine Hölle und kein Himmelreich wäre, so solltet ihr doch schonen euer gutes, edles Geschlecht, daß ihr nicht euch und euer edlich Geschlecht also zu Schanden macht.



Der allmächtige Gott gebe euch, nach seinem liebsten Wohlgefallen zu tun, dessen Gnade ich euch will treulich befohlen haben. Geschrieben und vollendet zu Landshut auf St. Stephans Auffindung im Jahre 1529.

fr. Johannes Winzler, Guardian zu Landshut im Barfüsserkloster, euer Bruder in Christo, mit eigener Hand."

Unter dem Text steht noch der Satz: „in conscribendo huic libello extremam manum apposuit die exaltationis sanctae Crucis anno virginei partus quo supra." Dieser Satz bezieht sich offenbar nicht auf den Brief, sondern auf das ganze Buch.



Die Reimchronik des Barfüsserklosters in Esslingen.

Mitgeteilt von Albrecht Schaefer.

Der fränkische Historiker Heinrich Christoph Büttner[1]) hat als württembergischer Regierungsrat am Anfang des 19. Jahrhunderts schwäbische Chroniken exzerpiert. Die königliche öffentliche Bibliothek in Stuttgart besitzt von seiner Hand eine historische Handschrift[2]), Miszellen, Quarto 190 (Kapsel), 99 Seiten, ungebunden, auf Papier geschrieben, meist mit schwarzer Tinte. No. 5 dieser Miszellen stellt nach Büttners Überschrift[3]) (rote Tinte) eine „Reim-Chronik des Barfüßerklosters zu Eßlingen" dar. Entnommen hat Büttner diese Reimchronik dem „archivum portatile (sic!) des Eberh. Friedr. Eckher(us), J. V. Lic.[4]), Sereniss. Duc. Württenb. et Reipubl. Esslingensis per XXXII annos Consiliarii (Manuscr.)". Dieses Manuskript stammt aus dem Jahre 1732, sein Format ist Folio[5]). Es stand mir nicht zur Verfügung.

Die Reimchronik selbst besteht aus 281 Zeilen und ist von einem zunächst unbekannten Verfasser deutlich gegen das Ende der sechziger Jahre des sechzehnten Jahrhunderts[6]) in zum Teil schlechten[7]) Versen und schwäbischer Mundart[8]) zusamengestellt worden. Es finden sich eine Reihe oft beträchtlicher Abschweifungen vom Thema[9]), die der Verfasser auch deutlich gespürt hat[10]).

Man kann sich fragen, wie der Chronist dazu kam, gerade dem Minoritenkonvent seine besondere Aufmerksamkeit

---

1) Allgemeine Deutsche Biographie III, Leipzig 1876, 661.

2) Die Handschriften der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Stuttgart. Erste Abteilung: die historischen Handschriften; zweiter Band: die Handschriften in Quarto und Oktavo Stuttgart 1891, 85.

3) Seite 13.

4) Juris utriusque Licentiatus.

5) Bibliographie der württembergischen Geschichte, bearb. von W. Heyd, II, Stuttgart 1896, No. 4473.

6) Zeile 252 f. 7) z. B. Zeile 216 f.

8) Zeile 102, 103, 144 und öfters.

9) Zeile 132, 149 ff. und sonst. 10) Zeile 132.

zu widmen. Der Grund muß darin liegen, daß dieses Mendikantenhaus zu des Verfassers und in früheren Zeiten in Eßlingen zu wichtigen Zwecken benutzt wurde und daß der Konvent eine für Eßlinger Verhältnisse bedeutende Rolle gespielt hat [1]). Der Standpunkt des Chronisten ist der protestantische [2]), ohne daß die Gegenseite irgendwie durch Schmähungen heruntergesetzt würde. Die Quellen des Erzählers waren auf der einen Seite der Augenschein [3]), auf der andern mündliche Überlieferungen [4]) und endlich Schriften oder Chroniken, in denen er seine Nachrichten gefunden oder gesehen hat [5]). Und so finden wir neben manchem Nebensächlichen wieder ganz lebendige Schilderungen aus der Blütezeit der Eßlinger Franziskaner [6]), ja ganz konkrete [7]) Angaben, die auf irgendeine ältere beachtenswerte Quelle zurückgehen müssen.

Da mir des E. F. Eckher archivum portatile selbst z. Zt. nicht zur Verfügung stand, gebe ich des Regierungsrat Büttners Abschrift im Folgenden wortgetreu mit den angebrachten Auslassungen und Erläuterungen wieder.

1 Als man zalt 1206 Jahr 〈Seite 13〉
Barfußerorden aufkommen war
hir (?) und wieder in dem Teutschland [8]);
also Thut uns die Schrift bekannt.
5 Des muß ich je auch Glauben geben,
auch andre Ding find ich daneben:
Zu Eßlingen waren der Orden vier,
ein jeder hat seine Revier.
Augustiner, Prediger, Frauen, Brüder (sic) [9])
10 sein Plaz und Ort hat da ein jeder.
Barfüßer, wie oben gemeldt,
dieser Orden nehmt kein Geld.

[1]) Des Hauses Größe und Würde Zeile 27, 104 f., 109; der Minoritenkonvent als Beratungsort Zeile 137, 224; der Konvent als Herberge hoher Herren Zeile 109 f., 229 f., 268 f.

[2]) Zeile 60, 191, 207 und 231. [3]) Zeile 187, 281, 49 f.

[4]) Zeile 24. [5]) Zeile 4, 164, 6, 78.

[6]) Zeile 57 f., 64 f., 80 f. [7]) Zeile 50, 55 u. ä.

[8]) Es wäre interessant zu wissen, woher diese falsche Zeitangabe stammt, auf die man immerfort in alten Chroniken stößt.

[9]) Der Verfasser oder wahrscheinlich Abschreiber wußte nicht mehr, daß die Frauenbrüder die Karmeliter waren.



Das Kloster liegt mitten in der Stadt
darum es viel der Anfall hat.
15 Ihr Kirchhof war mit Linden ziert,
ein hohe Mauer darum geführt.
Bei Ihn'n kehrten ein zu Zeiten <Seite 14>
viel Kutschen voll mit Edelleuten,
Auch Kaiser, König, Grafen, Frey [1])
20 wie es ihr Herberg gewesen sey,
werdt ihr hernach fein hören lesen,
was da nit wenig seindt gewesen,
von wannen sie seindt herkommen,
wie ich von alten hab vernommen.
25 Weil sie haben gehalten Haus
han sie erlitten manchen Straus;
Drum wird Ihr Würde hochgeehrt,
wie Ihr nachfolgend hören werdt.
Als man zaehlen ward Tausend Jahr
30 zwei Hundert, sieben und dreißig, ist wahr,
ist Barfüßerorden hieher gekommen,
wie ich diese Sach hab vernommen,
wo sie vor haben gehalten Haus
bei einem Wald- und Heckenstrauß
35 zunechst bei einem Brünnlein kalt,
liegt gleich unten an dem Wald.
Wird das Steckenbrünnlein genannt, <Seite 15>
welches maeniglich ist wohl bekannt [2]),
Dabei fließt ein Bach gar schnell,
40 vor Zeiten war er also hell [3]),

. . . .

45 Also sind die Brüder hereingezogen,
demüthiglich hant sie sich bogen,
haben anfangen da zu bauen
in Stein wie es eingehauen
Uswendig im Garten an dem Chor [4])
50 Eine Manneslaenge stet's empor

[1]) Zeile 17—20, abgedruckt bei Karl Pfaff, Geschichte der Reichsstadt Eßlingen, Eßlingen 1840, 63 Anm. 31.

[2]) Nach ähnlichen Fällen geurteilt, ist es natürlich durchaus möglich, daß sich die Brüder zuerst außerhalb der Stadt, auf dem Steckenberg, ansiedelten.

[3]) Zeile 34—44 abgedruckt bei Pfaff, Geschichte, 62; Zeile 41—44 Zeilen mit nur allgemeinen Betrachtungen.

[4]) Diese Inschrift ist zweifellos wertvoll, doch nicht gleichzeitig.

. . . .

55 Die beschloß das Kloster ganz eben [1]),
Allmosen haben's all Tag geben
Frühmeß hielt man zu allen Zeiten, <Seite 16>
weils finster ward thaet man da laeuten,
da liefen zu Frauen und Mann;
60 haben's in guter Meinung gethan.
Auch allwegen uf den Karfreitag
viel großer Andacht man da pflag.
Sang ein Bruder den (sic) Passion,
hies Herr Jakob, der hat es Thon.
65 Sein Stimm so gewaltig da erklang
manch Christenmenschen durch sein Herz drang.
Wann dieses alles da ergieng
und sich die Ostern anefieng,
da Auferstehung war vorhanden
70 sang man alle Nacht: Christ ist erstanden!
Die Feiertag, nāch dem Nachtessen
sind gar oft beieinander gesessen
vierhundert Kinder jung und alt
die sungen all mit großer Gewalt
75 zu Lob und Ehr der Gottheit dar,
wie der Heiland erstanden war.
Ist alles in diesem Kloster geschehen. <Seite 17>
Weiter hab ich auch gesehen,
wann es war uf Sanct Georgen Tag [2])
80 ein gros Mirakel man da pflag.
Gab man zu trinken auf der Scheiben,
das Thaeten sie alle Jahre Treiben.
Man gab zu Trinken rothen Wein,
Trank da jedermann, gros und klein.
85 Weiter soll man mir verzeihen,
an diesem Ort nit haben scheuen,
die Weiber, die vor Zeiten gemein,
giengen all Freitag in Kirch hinein,
zu morgens fleißig an ihr Bett
90 niemand darob ein Scheuen haett.

---

[1]) Zeile 51—54 = Zeile 13—16.

[2]) Hermann Fischer, Schwäbisches Wörterbuch, dritter Band, Tübingen 1911, 373/5: Name des heil. Märtyrers Georg, des Patrons der Ritter, eines der 14 Nothelfer, dargestellt mit dem Drachen. Am bekanntesten ist er durch seinen Kalendertag, den 23. April, den Jörgentag. Was auf der Scheiben trinken heißt, konnte ich nicht entdecken.



Die Kirch laeßt niemand ausschlüßen,
ein Sünder kann sein Sund wohl büßen [1]).
Ein Bronn steht noch bei dem Kreuzgang
steht auch daran geschrieben, wie lang
95 dieser Orden herkommen sey
mit samt ihrer Lieberei [2]).
Im Kreuzgang liegt ein Graf begraben, <Seite 18>
der Thaet das Kloster hoch begaben,
Sein Nam Henricus, das ist wahr,
100 starb im 1275. Jahr [3]).
Sonst aus dem Adel ein große Summ
sind . . . gewest [4]) aus dem Fürstentum.
Alle König, Kaiser kehrten da ein,
ist oftermal ihr Herberg gsein [5]).
105 Und in großen Würden gehalten worden
vor andern Klöstern oder Orden.
Ein Kaiser ließ ein Wohnung bauen,
die man auf diesen Tag kann schauen,
das was des Kaisers Gemach genennt,
110 darin ist gewest das ganz Konvent.
Weiter hat sich was Tragen zu
in diesem Kloster gros Unruh:
da man zahlt 1306 Jar [6]),
ein Römischer König Kaiser war,
115 Herr Carolus mit seinem Namen <Seite 19>
bracht in dem römischen Reich zusammen
Viel Reuter und viel Lanzknecht.
Hört wie daß Eßlingen wird durchaecht
von einem Würtemberger Herrn,
120 dem wollt er sein Fürnemen wehrn
der Herr hieß Graf Eberhard [7]),
lebt stets mit Eßlingen Zwiderpart.
Thaet ihnen großen Ueberdrang
und macht alt und jungen bang,

[1]) Zeile 57—92 gedruckt bei Pfaff, Geschichte, 264 Anm. 9. Der Text ist dort nicht ganz getreu wiedergegeben.

[2]) Entweder = Bibliothek, oder = Abzeichen an der Kleidung; Fischer, Wörterbuch IV, 1214/5.

[3]) Es handelt sich um Pfalzgraf Heinrich von Tübingen.

[4]) = gewesen, die Lücke steht in der Handschrift selbst.

[5]) = gewesen.

[6]) Es muß hier ein Schreibfehler vorliegen und 1360 statt 1306 heißen. In diesem Jahr war Karl IV in Eßlingen. Pfaff, Geschichte, 63.

[7]) Graf Eberhard der Greiner, gest. 1392.

125 Sie sollten sich mit ihm vertragen
oder er wollt sonst an sie wagen
Land, leuth, und sein Hab und Gut,
der Stadt Eßlingen was [1]) warm zu Muth.
Was Ih'en auch vast von Herzen leid,
130 Doch geben sie Ihn den Bescheid,
verhießen ihm ein groß Summ Geld,
Das will ich jetzt nicht han gemeldt.
Dem Kaiser kame solches für, <Seite 20>
zog den von Eslingen vor die Thür,
135 hat etliche Pferd und Raisig bstellt
im Römischen Reich durchaus gewaehlt.
Zu den Barfüßern hielt man Rath,
bald die Gemeind das erfahren That,
liefen sie all dem Kloster zu
140 ein Rath und Stadt hat gros Unruh.
Lebten einander gar zuwider,
darum sollten hoch und nieder
leben in Fried und Einigkeit,
wie der Römer Agrippus (sic) sait [2]):
145 Unten und oben sollten sich wohl betragen,
als wenig der Leib kan ohn ein Magen
seyn, soll auch die ganze Gemein,
und ein Rath stimmen überein [3]).

. . . .

186 Ist alles in diesem Kloster geschehen. <Seite 23>
Viel Dings thut man noch heute sehen.
Anno 1531 Jahr [4])
Ambrosius Blarer auch hie war,
190 predigt das Evangelium,
verworf das ganze Pabstthum.
Die Mönche, Nonnen als mit Namen,
mußten in dies Kloster zusammen;
Zum Barfüßer sind sie blieben,
195 wurden nit daraus getrieben.
200 Darnach da man wieder zahlt [5])
1540, da ward gemahlt

---

1) = war es. 2) = sagt.

3) Zeile 149—185 ausgelassen wegen allgemeiner moralischer Reflexionen über Verhältnis von Rat und Gemeinde. Weiter handelt es sich um Graf Eberhard, seine Geburt und seinen Zwist mit Eßlingen.

4) Siehe Allgemeine Deutsche Biographie II, Leipzig 1875, 691 3.

5) Zeile 196—199 wegen zu allgemeinen Inhalts ausgelassen.

der Herren und Edelleute Schild
mit allen Kleinod wohl gebildt.
Sind fast alle darin begraben, <Seite 24>
205 Darum sind die Wappen erhaben [1]).
Anno 1548 Jahr
das Interim schon vorhanden war,
predigt man in der Kirchen fort
das Evangeli und Gottes Wort,
210 der es That war ein Ordensmann,
hat lang gelebt, ein Kittel an,
Herr Stephan Schaefer [2]) war er genannt
(war jung und alten wohl bekannt).
Anno 1541 kam Carolus quintus [3])
215 bracht ein gros Volk ganz überus.
Sind auch etliche da begraben,
in das Kloster Thaet mans begraben
Anno 1555 . . . [4]) eben
Thut sich zu Speyer ein Sterben geben,
220 da kam zu uns das Kammergelicht,
da man viel krumme Sachen schlicht.
Da weicht ein Rath ab dem Rathhaus <Seite 25>
ganz williglich zogen sie aus,
zu den Barfüßern hielt man Rath
225 im Jahr wir oben geschrieben stath.
Anno 1556 man zahlen ward
kam Kaiser Maximilian [5]) auf die Fahrt
Am Samstag uf 26. Junius,
. . . [4]) Kuchen war zu dem Barfuß;
230 und auch sein Gemahl eigner Person,
ein Meß hat sie ihr lesen lon.
Ein Rath hieß sie gut willkommen seyn
und schenket ihr Gaben und auch Wein [6]).
. . . .
238 Anno 1556 in dem Oktobris
kam Ihro Majestaet ohn Verdries,
240 Maximilian, die Gemahl sein
zwey Fraeulein und zwei Herrlein.

---

[1]) Historische Handschrift der kgl. Bibliothek in Stuttgart, Folio 739, Beilage zu Abt. 3, k.

[2]) Siehe Pfaff, Geschichte, 449. (Dort Schäffer geschrieben.)

[3]) Der Reihenfolge nach müßte es 1551 heißen.

[4]) unleserlich.

[5]) Maximilian II, von 1564 bis 1576 Kaiser.

[6]) Zeile 234 bis 237 wegen allgemeiner Bemerkungen ausgelassen.



Da schlug man wieder Kuchen[1]) auf, <Seite 26>
zu dem Barfuß speist man ein Hauf[2])

. . . .

252 Anno 1556 Jahr
Nach heilig Kreuztag (?), das ist wahr,
die Gesandten von Würtemberg herkamen,
255 berufen einen Rath zusammen,
baten die Herren ganz gütiglich
ihr prediger verstehe sich
gegen gemeiner Stadt und Rath
ein Bitt, so er denn zu euch hat.
260 Wollt ihn solch nit schlagen ab, <Seite 27>
Dieweil Ihr fürstlich Gnad nit hab
einen gelegnen Ort in seinem Land,
der der hohen Schul[3]) jetzt zustand,
denn sie sollten dem Sterben fliehen
265 und ließ sie bei uns einziehen,
von Tübingen aus dem Fürstenthum,
ein Rath gab ihnen Plaz und Raum,
Man führt die Herren hin und her
wie es Ihr Würde gelegen waer.
270 Barfüßer gab man ihnen ein,
ein Gemach darin die Kaiser seyn
gewesen hier vor etlich Jahren;
da Thaten sie erst ummer fahren,
man arbeitet Ihnen Tag und Nacht,
275 zween Ofen in den Saal gemacht.
Bey den Augustinern sind etlich gewesen,
Herrn die ihnen vorgelesen,
Doktores und sonst gute Gsellen, <Seite 28>
die möchten hin, wie sie wöllen,
280 die Bürger bewiesen ihnen Ehr,
wie ichs denn hab gesehen mehr.

---

1) = Küchen. 2) Zeile 244 bis 251 ausgelassen.
3) Hochschule zu Tübingen.

Kleinere Beiträge.

Murillos Portiunkulabild im Prado.

Wenn auch die Werke Murillos über die ganze Welt zerstreut sind, so haben sich doch seine Vaterstadt Sevilla und das Pradomuseum in Madrid den größten Teil seiner besten Schöpfungen gesichert. Unter den Werken des Pradomuseums befindet sich ein Gemälde, das den hl. Franziskus darstellt, wie er den Portiunkulaablaß erfleht. Dieses Bild, ein Hochformat von 2,06 × 1,46 m, wurde in den F S (III. 236—245) von P. Remigius Boving in einem Aufsatze über das Kölner Portiunkulabild zum Vergleiche herangezogen. Da das Bild des Pradomuseums in dem genannten Aufsatze nur nebenbei gewürdigt wurde, so soll es hier ausführlicher besprochen werden, da es m. E. dem Kölner Bilde aus folgenden Gründen vorzuziehen ist:

Im Prado ist zunächst die Stellung der Hauptfigur glücklicher. Die Altarstufen, auf denen Franziskus kniet, verlaufen über Eck gesehen zum Hintergrunde. Dadurch rückt von selbst der Beschauer auf einen Punkt, von dem er den Betenden bequem betrachten kann. Die Haltung des Heiligen bleibt auf diese Weise ungezwungen und natürlich. Beim Kölner Bilde sind die Altarstufen direkt von vorn gesehen. Infolgedessen mußte der Heilige dem Beschauer gänzlich abgewandt knien. Um das zu vermeiden, hat Murillo ihn unnatürlich gedreht, so daß seine linke Seite dem Altare, die rechte dem Beschauer zugewandt ist. Diese unglückliche Stellung erweckt den Eindruck, als ob Franziskus von der äußersten Stufenkante, auf der er halb steht, halb kniet, herunterfallen wollte. Sieht man jedoch hiervon ab, so genügt ein Blick in den Zusammenhang der Gruppen, um sofort zu dem Ergebnis zu kommen, daß im Prado ein innigerer Zusammenhang zwischen Christus, Maria und Franziskus besteht, während beim Kölner Bilde die Himmelsgruppe für sich ein lückenloses Ganze ergäbe, bei dem man Franziskus gar nicht vermissen würde, zumal die Madonna in Köln weder durch einen Blick, noch durch eine Geste

21*



irgend einen Zusammenhang mit Franziskus zeigt. Überdies rückt in Köln die Himmelsgruppe zu weit nach vorn, so daß der Heilige sich in anstrengender Weise aus dem Bilde herausbeugen muß.

Kraftvoll und groß sind im Prado die Figuren in den Raum gesetzt und durchschneiden denselben in so vorzüglicher Weise, daß keine langweiligen leeren Stellen, die vom Maler so gefürchteten Raumlöcher, entstehen, während im Wallraff-Museum die großen Dunkelheiten wenig aufgelöst sind und vielleicht nur durch ein in das Bild (an seinem ursprünglichen Platze auf dem Hochaltar) hineinragendes Tabernakel oder Expositorium erklärt und entschuldigt werden können.

Die einheitliche Lichtquelle auf dem Pradobilde, die nur einen Höhepunkt hat, von dem aus alles übrige Licht sich abstuft, sichert ihm den Vorzug größerer Ruhe und Geschlossenheit, während in Köln das Auge von Licht zu Licht irrt und keinen Ruhepunkt findet. Wie breit und sicher sitzen im Prado z. B. die Lichter auf dem Gesicht, den Händen und der Kutte des Heiligen, angefangen vom leuchtendsten Schlaglicht bis zum verdämmernden Streiflicht!

Wie lebendig ist der Faltenzug und Faltenbruch beim Mantel des Heilandes im Prado, wie glatt und müde dagegen in Köln! — Das Kölner Bild trägt offenbar Spuren von Übermüdung und Abgespanntheit des Künstlers. Man vergleiche, wie er das Thema des aus der Höhe sich herabsenkenden Lichtes auf einen tief unten knienden Heiligen zwanzig Jahre früher mit ganz anderer Frische und Selbstverständlichkeit vortrug in der Vision des hl. Antonius in der Kathedrale von Sevilla, einem Bilde von 5,50 × 3,30 m, das also noch um sechs Quadratmeter größer ist als das Kölner Bild, infolgedessen es einer weit größeren physischen Kraft bedurfte in der Bewältigung des Materials. Damals hatte Murillo diese Kraft noch. Beim Bilde des Wallraff-Museums werden ihm offenbar die 12 qm Leinwand zu groß; er fühlt, daß er ein Sechziger wird; seitdem bescheidet er sich in der Größe der Leinwand erheblich.

Es ist überhaupt eine eigenartige und doch leicht erklärbare Erscheinung, daß die Werke Murillos aus seiner reifsten Zeit qualitativ so ungleich sind. Neben Werken vollendeter Kraft finden wir solche, die etwas Gequältes und Müdes in der Vortragsweise haben, und darum ist es ziemlich belanglos, bei Murillo über das Entstehungsjahr eines Gemäldes zu diskutieren. Bei der großen Menge seiner Aufträge — für die Kapuzinerkirche in Sevilla bekam er gleich 18 Gemälde, darunter das des Wallraff-Museums, in Auftrag — mußte sich naturgemäß zuweilen bei ihm eine Ermüdung geltend machen. Jeder Maler macht diese Erfahrung.

Der Vorzug des Pradobildes beruht nicht zuletzt auf der Behandlung der Hände. Welch wundervolle, sprechende Hände sind das! Sie reden so eindringlich und überzeugend wie die Köpfe und

leiten die Himmelsgabe von Christus aus durch Maria über Franziskus zur Welt.

Was am Pradobilde beanstandet werden mag, liegt nicht auf künstlerischem, sondern auf dogmatischem Gebiete. Die Madonna sitzt dort nämlich in gleicher Höhe mit dem Heilande. Und wenn auch durch ihre demütig bittende Gebärde jeder Gedanke einer Gleichstellung ausgeschlossen wird, so mögen doch einige strengere Dogmatiker Anstoß an dieser Darstellung genommen haben. Vielleicht hat Murillo deshalb bei der zweiten Behandlung des Gegenstandes im Kölner Bilde Maria eine kniende Stellung auf tieferer Wolkenstufe gegeben; dogmatisch einwandfreier, künstlerisch ein Mißgriff.

Wenn die Malerei gewissermaßen die Kunst ist, Überflüssiges wegzulassen, Kompliziertes zu vereinfachen, Nebensächliches unterzuordnen, m. e. W. einen Zusammenklang aller Teile des Bildes zu geben — in die Musiksprache übersetzt, würde man Symphonie sagen —, so hat Murillo m. E. im Pradomuseum diese Vorzüge erreicht; im Kölner Bilde vermag ich sie nur teilweise zu finden.

Bonn (Kreuzberg). P. Walther Tecklenborg O. F. M.

Eine Widmung an P. Christoph de Rojas.

Unter den zahlreichen Werken des P. Franziskus Caccia O. F. M., eines der angesehensten Mitglieder der österr. Reformatenprovinz († 1725), findet sich auch eine Arbeit über das hl. Land mit dem Titel: Compendium seu Brevis Relatio Locorum sanctorum etc., gedruckt zu Wien bei Andreas Heyinger, 1692 deutsch und 1693 lateinisch[1]). Die lateinische Ausgabe nun hat P. Caccia, der jedenfalls zum Freundeskreise des Wiener-Neustädter Bischofes P. Spinola gehörte, diesem zugeeignet. Das Widmungsschreiben enthält eine kurze Würdigung der Arbeiten und Verdienste Spinolas und scheint als zeitgenössisches Dokument des großen Interesses halber, das gegenwärtig diesem Manne entgegengebracht wird, der Wiedergabe wohl wert. Neues weiß es allerdings nicht viel zu sagen. Was sich in den beiden Biographien Spinolas von P. Haselbeck im „Katholik" XI (1913) 385 ff. und XII 15 ff. und von P. Menge in F S II (1915) 1 ff. nicht findet, sind unklare Angaben über sein Familienwappen; es scheint einen Dorn, Würfel und fünf Sterne aufgewiesen zu haben, in denen der Verfasser Sinnbilder des Leidens Christi sah; eine Abbildung desselben liegt mir leider nicht vor. Wichtiger ist die Nachricht, daß er als Bischof den Pestkranken eigenhändig die hl. Sakramente gespendet.

Auf dieses Widmungsschreiben folgen 68[2]) Chronogramme für

[1]) Vgl. Greiderer I 515.

[2]) Soll das nicht ein Hinweis auf sein Lebensalter sein? Er wäre dann im Jahre 1625 geboren.



das Jahr 1693, die sich lobend mit der Person Spinolas beschäftigen, aber über den Rahmen des in der Vorrede Gesagten inhaltlich nicht hinausgehen. Nur heißt es hier wohl richtiger: Rosa es eX ILLVstrIssIMa HIspanIae stIrpe spInVLa ortVs tVos DerIVans; während die Zueignung das Geschlecht der Spinola aus Genua sein läßt (Italo Genuense Spinula).

Nebenbei bemerkt war P. Christoph nicht Bischof von Sinj, wie Haselbeck meinte, das war überhaupt kein Bischofssitz, sondern von Knin (so richtig Menge). Vergleiche Gams, Series Episcoporum 423, wo als Datum der Konfirmierung der 16. Jänner 1668 erscheint. Sein Vorgänger Georg III. Bialović O. F. M. starb nach Gams erst 1667, während die Ernennungsurkunde Spinolas vom 3. Juli 1666 stammt. Möglicherweise hat Kaiser Leopold noch bei Lebzeiten Bialovićs einen Nachfolger ernannt, sonst muß auf der einen oder andern Seite ein Irrtum in der Datierung vorliegen, wahrscheinlich bei Gams bezüglich des Todesjahres des Bischofes Georg III.

Im folgenden Texte sind zwei Worte in Klammern sinngemäß ergänzt, offenbare Druckfehler verbessert.

Reverendissimo et Illustrissimo, Excellentissimoque Domino, Domino

Christophoro / De Rojas, / Neostadiensium in Austria Exempto E- / piscopo Sac. Caes. nec non et Cathol. / Majest. saepius Plenipotentiario etc. etc. / Domino Suo Gratiosissimo.

Reverendissime . . . / Domine.

Prodit in lucem modica haec imago seu compendium terrae sanctae, quam exornant stigmata Passionis, cultivat Religio Seraphica, irrigant populi, protegunt Monarchae Christiani. Nullam proinde naturaliorem opusculum hoc umbram invenit, quam in dignissima Tua persona. Habent enim stigmata sacra (praesertim quinque illa, et alia, ultima et immediatiora) non solum <in> Italo Genuense Spinula, ac Germano Marchicis aleis Tuis utriusque Calvaricae Lanceae ac lusus symbolis: verum etiam in quinque gentilitiis nobilissimisque, et apud Hispanos Celebribus Tuis stellis repraesentationem; Religio vero nostra in Te gloriam; Populi immaculatae vitae exemplum; Et Monarchae publicum ministerium. Quantumvis autem modestia Tua radios illarum supprimere tentaverit, cancellariarum tamen expeditiones, solitusque Episcopalis processus; nec non gestorum publicitas illos prodidit. Fulserunt namque coram tota Religione Seraphica, dum non uno tantum, sed communi omnium voto ante annos ferme viginti novem inter tot sanguine et virtute celebres in unum ex generalibus suis Definitoribus electus fuisti: dumque immediate post circa oblatae dignitatis Episcopalis acceptationem per novem menses, ac circa caracteris Caesareo-Regii Plenipotentiarii in Dieta totius Imperii publicationem tamdiu restitisti, donec ad Hispanorum <instan-



tiam> pro maiori tantae repraesentationis decentia Tibi idipsum Sac. Caes. Majestas solemni Decreto, anno quidem sexagesimo quinto pro Ratisbona, et paulo post pro Monachio (ubi Tibi D. Cancellarius Hoger p. m. tunc Vice-Cancellarius fuit adjunctus) expresse praecepit. Fulserunt coram Christianis populis, dum anno octuagesimo, ipsis quoque peste infectis, licet Episcopus actu existens, ipsemet Sacramenta administrasti; dumque iuxta sollemnem Caesareae Cammerae suae instructionem, repetitasque Amicorum instantias, pro plurimorum pauperum sustentatione et occupatione Te Tuaque omnia etiam continuo absens legationibusque distans, exposuisti, et in hodiernum diem, toto Episcopatu Tuo teste, exponere non cessas. Fulserunt coram utroque Monarcha Austriaco, totaque Europa, dum bis Hispanicis, et octodecim Caesareis mandatis publicis per triginta duos annos obedivisti: dumque non modo cum Sum. Pontifice, cum coronis Hispaniae et Sueciae; cum praecipuis Imperii Principibus, totaque illius Dieta, ac denique cum Protestantium Hungaricarum Communitatum praecipua parte jussu Caesareo tractasti; verum etiam per id Principum summorum reconciliationes, illorumque Conventum personalem cum suo Augustissimo capite, nec non foedera, milites, et alia, ad Hungariae Austriaeque contra Turcas sub priori bello praeservationem essentialiter necessaria feliciter obtinuisti; Taceo quod eadem occasione permultorum supremorum tam Protestantium quam et Catholicorum Principum animos ad Christianarum Ecclesiarum in una Religione Reunionem actu disposueris; praecipuique utriusque partis hanc sacrosanctam suam inclinationem litteris suis ad Augustissimum aperuerint; Immo quod ad id serenissimi Electores Saxoniae ac Brandeburgicus respective Anno 75. et 76. ad id Tibi ipsi claves actu porrexerint; Serenissimi vero Brunsvvicensium Duces Anno 83. inter omnes primi per Theologos suos primarios glaciem totaliter perfregerint, gloriamque illam, quam ante quinque saecula a mari Adriatico usque ad Balticum possidebant, hoc Christianissimo suo exemplo aeternizaverint. Sed quid Tu ex omnibus his reportasti? Nil aliud sane, quam stigmata Terrae sanctae, bolosque, quibus ibi Redemptor saturatus fuit, scilicet diffamationes, itinera, infirmitates, et utriusque partis censuras, et correctiones; Sed quia hae sero veniunt apud illum, qui a 17 Annis supremas Aulas et Academias utriusque partis consuluit, quemque nullus unquam (in faciem scilicet et non a tergo) de ullo passu mandatis suis improportionato convincet, tanto gloriosius transis et coronaberis, bonique omnes sub umbra tua refrigerabuntur. / Ita vovet / Reverendissimae, et . . .

Servus obsequiosissimus
P. Franciscus Caccia, Provinciae Austriae Pater, et Commissarius Generalis terrae Sanctae per totum Romanum Imperium.

Schwaz (Tirol). P. Balthasar Gritsch O.F.M.



Ist der hl. Kapistran in Bistrica begraben?

Der Weltkrieg brachte neues Licht in eine Frage, die schon oft unter den Gelehrten, besonders in Ungarn und im Franziskanerorden, aufgerollt wurde, in die Frage nach dem Grabe des großen Predigers und Kreuzzugshelden Johann von Kapistran. Wenn die durch den Krieg ermöglichte Untersuchung auch den Ort der Reliquien nicht ausfinden konnte, so räumte sie doch mit einer Hypothese auf, die seit 150 Jahren manchen Anhänger gefunden hatte, und machte die Bahn für neue Studien frei, denen wir einen bessern Erfolg wünschen. Im Februar 1917 weilte Domherr Dr. Johann Karácsony, ein hervorragender Historiker Ungarns, in der eroberten Walachei, um nach dem Grabe des Heiligen zu forschen. Ein Mitarbeiter des Budapester Blattes „Az Est“ hat hierüber nach den Mitteilungen des Forschers in der Nummer vom 27. Februar [1]) nach das folgende berichtet:

Bis zum Jahre 1526 ruhten die irdischen Überreste des heiligen Johann von Kapistran in der Franziskanerkirche zu Ujlak bei Peterwardein, wo er am 23. Oktober 1456 gestorben ist und sein Grab noch heute verehrt wird. Als 1526 die Truppen Solimans in Ungarn einfielen, nahmen die Franziskaner den Leib mit sich auf die Flucht, und seitdem fehlen sichere Nachrichten über seinen Verbleib. Ältere Überlieferungen meldeten, daß die Reliquien in Nagyszöllös (Komitat Ugocsa) geborgen seien; die hier seit dem 18. Jahrhundert wiederholt angestellten Nachforschungen und Ausgrabungen blieben aber ohne Erfolg. Im Jahre 1761 stellte der in Rimnic-Valçea (Rumänien) weilende deutsche Franziskanermissionar Blasius Kleiner die Vermutung auf, daß die irdischen Überreste des Heiligen in dem 40 km von Valçea entfernten Kloster Bistrica ruhten und daselbst in einem silbernen Sarge beigesetzt seien [2]). Er stützte sich auf die Äußerungen des griechischen Bischofs von Rimnic, nach denen der Ban von Craiova dieselben aus Ungarn erhalten habe; der im Sarge liegende Tote sei ohne Bart, also kein griechischer Heiliger, mit einem Franziskanerhabit bekleidet und zeige die Tonsur der Franziskaner. Auch erzählte der Bischof dem Missionar, der Silbersarg sei einmal nach Bukarest gebracht und daselbst geöffnet worden; die griechischen Priester hätten aber beim Anblicke der in demselben ruhenden Leiche ausgerufen: „Das ist ein katholischer Heiliger.“

Man maß diesen Aufzeichnungen Kleiners große Bedeutung bei und suchte wiederholt die in Bistrica verehrten Reliquien zu prüfen. 1874 weilte daselbst der bekannte Geschichtsschreiber P. Eusebius Fermendzin O. F. M. eine Woche und versuchte alles, um die Erlaubnis, den Sarg zu öffnen, zu erhalten; aber es gelang ihm nicht. 20 Jahre später be-

[1]) Nach gütiger Mitteilung des siebenbürgischen Franziskaners P. Benedikt Biró. [2]) Vgl. Pastor, Geschichte der Päpste I[4] 704.



mühte sich der ungarische Episkopat und die Kunstdenkmalkommission des Landes in derselben Angelegenheit; aber alle diplomatischen und persönlichen Versuche und Beziehungen vermochten nicht den Widerstand der schismatischen Bischöfe und Mönche zu überwinden. Die Frage, die eine kleine Literatur in Ungarn hervorrief, kam nicht zur Ruhe, bis die Besetzung der Gegend durch die Truppen der Mittelmächte die günstige Gelegenheit bot, der Sache auf den Grund zu gehen. Auf die Bitte des Kardinalfürsterzbischofs Csernoch vermittelte Erzherzog Joseph bei Generalfeldmarschall von Mackensen die Erlaubnis, im Kloster Bistrica nachzuforschen. Domherr Karácsony und der Franziskanerprovinzial Anton Unghváry traten die Reise an, von der Furcht geplagt, die Mönche hätten die Reliquien auf der Flucht mit sich genommen. Am 10. Februar kamen sie in dem verlassenen Kloster an und fanden den Sarg unversehrt. Mit großer Rührung und noch größerer Spannung wurde die Prüfung begonnen. Ein fast ganz unverletztes Skelett fand sich im Sarge. „Ruhig und sorgfältig", erzählte der Domherr dem Korrespondenten des „Az Est", konnten wir die Prüfung anstellen; aber leider mußten wir wissenschaftlich feststellen, daß Kleiner, der die Reliquien selbst nicht sah, geirrt hat. Wir haben weder Franziskanerhabit gefunden, noch Tonsur, sondern nur einen kahlen Schädel. Auch fehlt jedes Anzeichen, das die ungarische Herkunft bestätigen könnte. Der Sarg zeugt nicht von Verehrung der Ungarn, hat weder ein ungarisches Wappen, noch ein ungarisches Bild oder sonstige Motive; nicht einmal ungarische oder lateinische Buchstaben sind zu finden. Wir müssen zugeben, daß der Sarg, wie die griechischen Mönche behaupten, die Reliquien des hl. Gregorius von Dekapolis berge."

Bonn (Kreuzberg). P. Leonhard Lemmens O. F. M.

Besprechungen.

Verfasser von Zeitschriftenaufsätzen, die deren Berücksichtigung an dieser Stelle wünschen, werden höflichst um Zusendung eines Sonder-Abzuges gebeten.

Die Schriftleitung.

Die Colonna und ihre Politik von der Zeit Nikolaus IV. bis zum Abzuge Ludwigs des Bayern aus Rom 1288—1328. Von Dr. Richard Neumann. In: Sammlung wissenschaftlicher Arbeiten. Heft 29. Langensalza, Wendt & Klauwell, 1916 (VII, 193, 8⁰).

Die mittelalterliche Geschichte der Stadt Rom ist vielfach durch die Stellungnahme der ersten römischen Geschlechter bedingt. Als mächtige Grundherren der Campagna Romana und Bewohner wuchtiger „Türme"



innerhalb der ewigen Stadt trieben sie ihre eigene Politik, trotzten oft der päpstlichen Herrschaft und übten nicht selten auf die Geschicke des Papsttums einen entscheidenden Einfluß aus. Vom Ende des 13. bis zum 15. Jahrhundert sind die guelfischen Orsini und die ghibellinischen Colonna die führenden Familien Roms.

Die Colonna errangen erst im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts ihre große Machtstellung, der aber fast unmittelbar ein jäher Sturz folgte. Die „dramatis personae" der Katastrophe sind Bonifaz VIII. und die beiden Kardinäle Jakob und Peter Colonna. Ihnen hat kürzlich L. Mohler eine sehr beachtenswerte Monographie gewidmet: Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna. Ein Beitrag zur Geschichte des Zeitalters Bonifaz' VIII., Paderborn, F. Schöningh, 1914. (Vgl. unsere Besprechung in AFH VII [1914] 538—541.) Fast gleichzeitig schrieb R. Neumann seine etwas weiter gesteckte Arbeit über die Politik der Familie Colonna zwischen 1288 und 1328, die aber erst 1916 erscheinen konnte. Neumann konnte Mohlers Arbeit, die sich mehrfach auf neue Quellen stützt, leider nicht mehr benützen; auch ist er Mohler gegenüber darin im Nachteil, daß er aus der Ferne, ohne nähere Ortskenntnis schreiben mußte. Immerhin behält auch sein Buch neben Mohler seinen Wert, da sich ja auch die Themata nicht ganz decken.

Die vielfachen Beziehungen der Familie Colonna zum Franziskanerorden sind bekannt (Vgl. AFH IV <1911> 234 Anm. 2.) und sie kommen auch in Ns. Arbeit zur Geltung. Übereinstimmend mit älteren und neueren Historikern hebt der V. den großen Anteil des Franziskanerpapstes Nikolaus IV. an der Machtstellung der Colonna hervor. Ganz eigentümlich ist das Verhältnis der strengen Spiritualenpartei im Franziskanerorden zu den Colonna (S. 69): Beide suchten sich gegenseitig zu stützen im Kampfe gegen Bonifaz VIII. Nur der klarsehende Olivi wollte von einer solchen Verquickung nichts wissen und warnte seine italienischen Mitbrüder schon im September 1295; vgl. Ign. Jeiler, Ein unedierter Brief des P. Olivi, in: Hist. Jahrb. III (1882) 648—659, eine Angabe, die ich im Literaturverzeichnis Ns. vermisse. Jakopone von Todi ließ sich freilich nicht zurückhalten und unterzeichnete mit zwei andern Franziskanern am 10. Mai 1297 zu Lunghezza in der römischen Campagna das Manifest der Colonnesen gegen Bonifaz VIII. (ALKGV 509—515). Über die Rolle des Guido von Montefeltro (S. 83), des ehemaligen Kriegsmannes und späteren Franziskaners, durfte Golubovich, Una pagina dantesca. Notizie inedite sul Conte Frate Guido da Montefeltro, in: AFH III (1910) 214—230, nicht übersehen werden, und war auch die sich daran anschließende Kontroverse in der italienischen Danteliteratur zu berücksichtigen. Vgl. darüber den zusammenfassenden Bericht Golubovichs, Biblioteca biobibliografica della Terra Santa II, Quaracchi 1913, 483—506.



Daß V. die einschlägige Franziskanerliteratur vernachlässigt hat, rächt sich auch sonst in seinem Buche. Aus Bull. Franc. III 544 und Wadding ad a. 1284, n. 5, hätte er z. B. sehen können, daß die selige Klarissin Margarita Colonna, Schwester des Kardinals Jakob, nicht in dem Kloster S. Silvestro in Capite zu Rom gestorben ist, wie irrtümlich (S. 55) angegeben, sondern erst nach ihrem Tode in Palestrina, ihrer Stiftung, in das ehemalige Benediktinerkloster S. Silvestro 1284 übertragen wurde. S. 6. fehlt ein Hinweis auf unsere Abbildung und ausführliche Beschreibung des Mosaiks im Palazzo Colonna, in: AFH IV (1911) 213—251: Due musaici con S. Francesco della chiesa di Aracoeli in Roma. Jenes Mosaik ist nämlich nichts anderes als ein Bruchstück, das zu Anfang des 17. Jahrhunderts aus Aracoeli in den Palazzo Colonna übertragen wurde. Über die durch die Römerfahrt Ludwigs des Bayern in Rom hervorgerufenen Zustände hätte das Werk De planctu ecclesiae des spanischen Franziskaners und päpstlichen Poenitentiars in Rom, Alvarus Pelagius, einige Aufschlüsse gegeben.

Fleißiger als die Franziskanerliteratur hat der V. hingegen die von den Franzosen veröffentlichten Registres des Papes herangezogen. Mit ihrer Hilfe konnte er den Todestag des Kardinals Jakob Colonna berichtigen. Auf Grund eines Briefes des Angelo Clareno an Philipp von Majorca, den Ehrle ALKG I 564 Anm. 1, erstmals heranzog, wurde bisher allgemein angenommen, Kard. Jakob sei „in vigilia assumptionis domine", also am 14. August 1318 gestorben. Auch Mohler (S. 206) hat daran noch festgehalten. Nun weist N. (S. 153) an der Hand verschiedener Bullen Johannes XXII. nach, daß der Todestag Jakobs auf den 12. August fallen muß. In einer Bulle vom 11. August 1318 (Mollat, Registres de Jean XXII, n. 8016) wird dem Kardinal Jakob die „facultas testandi" gegeben, dagegen ist in zwei Bullen vom 13. August, (Mollat n. 8031 und 8032, auch Bull. Franc. V, n. 336, S. 156—157) schon die Rede von dem Kardinal Jakob „bonae memoriae" und werden Verfügungen getroffen „propter dicti Cardinalis obitum". An diesen Daten müssen wir durchaus festhalten, so befremdend es auch sein mag, daß Angelo Clareno, der vertraute Hausgenosse des Kardinals, sich in diesem Datum täuschen konnte. Oder hat sein mystischer Sinn ihn dazu verleitet, den Begriff der „vigilia" etwas auszudehnen, um ja den von ihm und seinem Kreise so hochverehrten Kardinal am Vorabend eines so großen Festes sterben zu lassen?

Endlich sei noch darauf hingewiesen, daß nicht Ciaconius der erste ist, welcher die Verheiratung des Kardinals Peter Colonna vor seiner Ergreifung des geistlichen Standes berichtet (S. 13), sondern, wie Mohler (S. 15) richtig angibt, Giov. Villani, also ein Zeitgenosse. Im wesentlichen stimmen die Ergebnisse Ns. mit denen Mohlers über-

ein, z. B. daß das Verhältnis zwischen Bonifaz VIII. und den Colonnakardinälen von Anfang an nicht besonders gut war, und daß Kardinal Peter weit regsamer und politischer war als sein mehr nach Innen gekehrter Oheim Jakob. Aus den mystischen Neigungen erklärt sich auch die N. und anderen (S. 118) unverständliche Tatsache, daß Kardinal Jakob sich mit zunehmendem Alter immer mehr von den äußeren Geschäften zurückzog.

Die Arbeit Ns. ist recht anregend geschrieben; der ruhige und vornehme Ton ist wohltuend, das Urteil durchweg besonnen. Das Buch ist eine wirkliche Bereicherung der Colonnaliteratur.

München. P. Livarius Oliger O. F. M.

Recueil d'actes et documents concernant les Frères-Mineurs dans l'ancien duché de Luxembourg et comté de Chiny, précédé d'une notice historique par l'Abbé Jacques Grob, curé à Bivingen-Berchem. Luxembourg 1909.

Urkundenbücher werden immer mit Freuden aufgenommen. Die Gründe hierfür sind jedermann bekannt. So begrüßen wir denn auch die Sammlung, welche Pfarrer Grob uns geschenkt hat. Eine Besprechung dieses Werkes wird den Lesern der FS wohl nicht unerwünscht sein: handelt es sich doch um ein Gebiet, das früher zur Kölnischen Franziskanerprovinz gehörte.

Die Arbeit erschien in zwei Teilen als Bd. 54 und Bd. 56 der bestens bekannten Veröffentlichungen der historischen Abteilung des Großherzoglich-Luxemburgischen Instituts [1]). Als Einführung dient eine in 16 Kapitel gedrängte Geschichte der Minderbrüder in den Luxemburger Landen (S. IX—LXXXI). Darauf folgen 924 Urkunden in sechs Gruppen. Die erste zählt 137 Dokumente, die sich etwa auf die Zeit beziehen, in der die Luxemburger Knodeler (Cordeliers) der Kölner Provinz angegliedert waren [2]). Die zweite bringt die Aktenstücke (Nr. 138—156), welche die Trennung von Köln [3]) und die Einverleibung in die Provinz Flandern erzählen (1529—1569). Ein neuer

---

[1]) Publications de la Section historique de l'Institut G.-D. de Luxembourg.

[2]) Die älteste Urkunde, welche die Minderbrüder in Luxemburg erwähnt, ist das Testament Theodorichs von Zolver aus dem Jahre 1265 (Nr. 5). Nach den frühern Geschichtsschreibern wurde der Franziskanerkonvent in Luxemburg c. 1223 erbaut (vgl. Pruvost, Notice sur l'ancien couvent des Frères-mineurs à Luxembourg, in den erwähnten Publ. XXVII <1872> 116 f.). H. Grob setzt mit größerer Wahrscheinlichkeit die Gründung in die Jahre 1255—1257 (S. XXI—XXVII).

[3]) Die Teilung der Kölner Provinz wurde 1529 auf dem Provinzialkapitel zu Dorsten ausgesprochen, nachdem sich das Generalkapitel zu Parma demgemäß geäußert hatte.



Abschnitt beginnt mit den Berichten über die Ablösung der Konventualen durch die Observanten. Darüber handeln die Urkunden 157—281, welche die Jahre 1561 bis 1640 umfassen. Während dieser Zeit wurden neue Konvente errichtet 1613—21 in Bastnach (Bastogne), 1628 in Durbuy und 1629 in Ulflingen (Trois-Vierges). 1640 nahmen die Observanten die Reform der Rekollekten an, der sie bis zur Auflösung ihrer Häuser durch die französische Revolution treu blieben. Auf diesen 4. Teil entfallen die meisten Urkunden, Nr. 282—743 [1]). Die Listen der Professen und der Tertiaren von Diekirch und der Brüder von Couvin sind als Nr. 744 bis 874 beigefügt. — Nr. 875—883 enthalten Beiträge zur Geschichte der Heiligkreuzkapelle in der Nähe von Luxemburg, in welchem die Söhne des hl. Franziskus den Gottesdienst abhielten. Den letzten Teil (Nr. 884—924) bilden Zusätze und Berichtigungen. Die zahlreichen Urkunden hat H. Grob mit einem wahren Bienenfleiß zusammengetragen: sie waren nicht leicht zu erreichen. Viele Schriftstücke fand er im Domarchiv von Luxemburg, andere im Archiv des Bischöflichen Ordinariats, im Staatsarchiv, in den Beständen der verschiedenen gelehrten Gesellschaften derselben Stadt; andere mußte er suchen in Metz, Trier, Brüssel, Lille, Couvin.

Die Forscher der Franziskaner- und der Luxemburger Lokalgeschichte sind ihm für die umfangreiche Materialiensammlung zu großem Danke verpflichtet.

Gleichwohl hat man keine rechte Freude an der Arbeit.

Zunächst ist man unangenehm berührt, so viele Zusätze und Berichtigungen zu finden, die zum größten Teil leicht hätten vermieden werden können. Sie stammen nämlich vielfach aus Büchern, die der Herausgeber im Laufe seiner Arbeit bereits benutzt hat oder die vor 1909 erschienen waren. Ich erwähne nur Baersch, Eiflia illustrata, Köln-Aachen-Leipzig 1825 ff.; J. W. Heydinger, Archidiaconatus tituli S. Agathes in Longuiono . . . descriptio, Trier 1884; E. Tandel, Les Communes luxembourgeoises, Arlon 1888 ff.; P. Schlager, Beiträge zur Geschichte der Köln. Franziskaner-Ordensprovinz, Köln 1904; die Publications de la section historique de l'Institut G.-D. de Luxembourg; der Jahrgang 1903 von der Zeitschrift „Ons Hémecht"; das Archivum Franciscanum Historicum I u. a. Dabei ist noch die eine oder andere Urkunde übersehen worden.

Auch die Bearbeitung der Urkunden dürfte nicht befriedigen. Bei einer derartigen Sammlung stellt man sich in erster Linie die Frage: Sind die Texte zuverlässig? In unserm Falle ist man von

[1]) Neue Niederlassungen wurden während dieser Periode gegründet c. 1663 in Hamipré, 1664 in Diekirch und 1674 in Virton. Ein Kuriosum bildet die Kustodie Chiny, welche von der Eroberung Luxemburgs durch Ludwig XIV. (1684) bis zum Frieden von Ryswyk (1697) bestand.



vornherein geneigt, sie zu bejahen. Hat doch der Herausgeber für sich den Grundsatz aufgestellt, die Urkunden so zu veröffentlichen, wie sie sind, ohne jede Änderung; ja er will die Auflösung der Abkürzungssiglen in Kursivschrift geben, damit der Leser genau Bescheid wisse [1]). Leider sieht sich dieser bald in seiner Erwartung getäuscht. Es war mir nicht möglich, die veröffentlichten Texte mit den Urkunden zu vergleichen. Nur hie und da konnte ich ein bereits anderswo ediertes Schriftstück zum Vergleich heranziehen. Da kommen aber durchwegs Änderungen vor. Es sei zum Beweise nur auf Pruvost, Publ. XXVII 131 und Nr. 884 verwiesen [2]). Nr. 319, welche aus Bertholet, Histoire . . . du Duché de Luxembourg, VI 345—347 stammt, weist drei Fehler auf [3]). Nun lassen sich Ungenauigkeiten nicht völlig vermeiden. Selbst bei der größten Sorgfalt können dem aufmerksamsten Korrektor Unstimmigkeiten entgehen. Wenn daher der Druckfehlerteufel nur 16 mal sein Spiel getrieben hätte, wie S. 812 vermerkt wird — übrigens selbst hier neckt er zweimal den Leser: weder 450 noch 626 stehen die angeführten Errata — würde kein Mensch dies übelnehmen. Aber —. Ich will nur die Fehler im Texte der Urkunden angeben, die ich mir nebenher gemerkt habe. Alle sind es nicht, doch schon eine erkleckliche Zahl.

Nr. 3, S. 4, Z. 1 statt possiderunt lies possederunt; Z. 27 statt Trevirens — Trevirensi,

Nr. 8, S. 12, Z. 8 statt auaient — wahrscheinlich auoient,

Nr. 12, S. 14, Z. 18 statt confirmavimus, innovamus — confirmavimus, innovamus [4]),

Nr. 18, S. 19, Z. 15 statt gekencket -- gehencket. In dieser Urkunde werden Abkürzungen wie vorerg., agen., vorg., vorgit. nicht aufgelöst.

Nr. 24, S. 25, Z. 1 statt La quinziesme jour lies wohl le,

Nr. 32, S. 28, Z. 29 statt vud — vnd,

Nr. 36, S. 33, Z. 22 statt protest — potest,

Nr. 37, S. 34, Z. 35 statt personas ... existentas — ... existentes, S. 35, Z. 4 statt ponitentiis — poenitentiis,

Nr. 38, S. 35, Z. 24 statt vezmitz — vermitz,

Nr. 48, S. 40, Z. 37 statt ut prefectur — prefertur; S. 41 Anm. 1, letzte Zeile statt sciliat — scilicet, statt in cera rubru — in cera rubra.

Nr. 76, Z. 51 steht im Regest Tawtenbock, im Text Tawtenbork. Welches ist richtig?

[1]) „Nous avons suivi comme règle de donner le document tel qu'il existe sans rien y changer. Par suite la traduction des abréviations est toujours imprimé (sic) en italique, ainsi que toutes les additions exigées pour l'intelligence des textes. De cette manière le lecteur est toujours à même de savoir ce qui appartient au texte et ce qui est de l'éditeur" (S. VII).

[2]) Die Abweichungen werden unten angegeben werden.

[3]) S. unten.

[4]) In Pruvost 132 fehlt die Zeile: et confirmavimus, innovamus, approbamus, ratificamus. Dies ist jedoch bei Grob nicht vermerkt.



Nr. 87, S. 56, Z. 9 statt ecclesiarium lies ecclesiarum, Z. 16; statt quatenuus — quatenus. Was soll Z. 28 die Form autiam bedeuten?
Nr. 106, S. 67, Z. 7 statt obymelts lies obgemelts oder obyemelts,
Nr. 142, S. 101, Z. 15 statt contraversiae — controversiae, S. 103, Z. 7 statt nusqnam — nusquam, S. 104, Z. 33 statt a scienta — scientia.
Nr. 145, S. 108, Z. 4 statt coenobiorium — coenobiorum,
Nr. 146, S. 109, Z. 4 statt itam est — itum est,
Nr. 147, S. 109, Z. 30 statt Gouveneurs — Gouverneurs; S. 111, Z. 12 statt cloitsres — cloistres, Z. 29 statt l passé — le passé; S. 112 Z. 17 statt procedaut setze procedant.
Nr. 148, S. 113, Z. 13 statt affere setze wenigstens affer[r]e, Z. 17 statt offica — officia; S. 114, Z. 12 statt iuxta professione — ... professionem; Z. 2 von unten lies statt veritata — veritate; S. 115, Z. 5 von unten statt impedendo — impediendo; S. 119, Z. 9 statt sciententer — scienter,
Nr. 150, S. 122, Z. 4 statt coenebium — coenobium,
Nr. 153, S. 123, Z. 2 von unten statt pepetuam — perpetuam, S. 125, Z. 25 statt statuet — statuat, Z. 33 statt ad observantia — ad observantiam; S. 126, Z. 5 von unten steht wahrscheinlich liberam für libram.
Nr. 156, S. 131, Z. 17 statt S^{tls} lies S^{tis}.
Nr. 160, S. 138, Z. 3 von unten ist der Satz Mausoleum ... benelatum, tres statuas summo artificio fusiles ere cresupinans sustinens nicht verständlich. Ich schlage vor: Mausoleum ... bene [cae]latum ... [a]ere resupinas sustinens.
Nr. 173, S. 151, Z. 23 steht vuserem für unserem, Z. 18 vpleibe für vspleibe,
Nr. 175, S. 153, Z. 28 ducata für ducatu,
Nr. 177, S. 155, Z. 3 Frater U M für Fratr U M,
Nr. 183, S. 164, Z. 15 nostorum für nostrorum.
Nr. 188, S. 170, Z. 34 statt Septemhris lies Septembris,
Nr. 192, S. 174, Z. 10 statt constitutiou — constitution.
In Nr. 217, S. 196, Z. 27 ist die Form ordonnarent unwahrscheinlich.
Nr. 219, S. 200, Z. 19 statt obsernance lies observance,
Nr. 222, S. 202, Z. 35 statt Willheim wahrscheinlich Wiltheim,
Nr. 237, S. 217, Z. 17 statt innitamur — invitamus,
Nr. 238, S. 218, Z. 18 statt vertram — vestram,
Nr. 249, S. 226, Z. 5 statt Tiercemont — tiercement,
Nr. 258, S. 231, S. 27 statt proprio manu — propria ...
Nr. 279, S. 250, Z. 4-5 von unten statt medicinae pastoralis lies medicina pastoralis oder medicinae pastorales, S. 251, Z. 30 statt couvenit — convenit, statt privitatis in Z. 32 privatis,
Nr. 298, S. 264, Z. 18 statt podesse — prodesse,
Nr. 319, S. 281, Z. 21 statt transporté — transportée, statt enterré in Z. 24 enterrée, statt Immaculé-Immaculée [1]),
Nr. 325, S. 287, Z. 13 statt sumam — suam,
Nr. 328, S. 290, Z. 1 statt V^{do} P^{r} — V^{de} P^{r}, statt de reliquiorum entweder de reliquorum oder reliquiarum,

[1]) Vgl. Bertholet VI 347.

Nr. 352, S, 306, Z. 4 statt Jehouville — Jehonville,

Nr. 357, S. 312, Z. 4 von unten statt indepedenter — inde pendenter; S. 313, Z. 15 statt in generali capitula — . . . capitulo; S. 316, Z. 13 statt consiliarriis — eher consiliariis; S. 318, Z. 9 von unten mußte auf die Form emolugatis für homologatis mindestens aufmerksam gemacht werden; S. 322, Z. 27 statt sic iuvit sit notos fecit lies sic iuvit sic . . .; S. 324, Z. 36 statt defunctus efferabatur — . . . efferebatur; S. 325, Z. 23 für aedifcando setze aedificando, für undecimius S. 326, Z. 5 von unten undecimus, für guardiantu S. 327, Z. 11 guardianatu, für gardianus S. 329, Z. 5 und 13 guardianus, für guadianus Z. 33 ebenfalls guardianus.

Nr. 363, S. 335, Z. 31 statt cateri lies caeteri oder ceteri,

Nr. 364, S. 336 Z. 11 statt iustruction — instruction,

Nr. 367, S. 338, Z. 33 statt Estlich wohl Erstlich.

Nr. 373, S. 343 lies statt Arclatense in Z. 11 Arelatense, statt salutate in Z. 24 salute, statt ut . . . transferentur in Z. 30 transferantur.

Nr. 379, S. 347, Z. 13 statt dato lies data; S. 348, Z. 34 statt impedianda — impedienda, Z. 35 statt novam — novum, Z. 36 statt ora loquentiam iniqua — . . . loquentium . . .,

Nr. 395, S. 356, Z. 31 statt derniers — deniers, S. 357, Z. 31 statt done — donc.

Nr. 406, S. 369, Z. 1 statt qne schreibe que.

Nr. 413, S. 378 lies statt decantemus in Z. 15 decantamus, statt contemptu decretorum SS. Pontifium S. 379, Z. 33 contemptus . . . Pontificum.

Nr. 414, S. 320, Z. 22 statt porochiali lies parochiali,

Nr. 415, S. 380, letzte Zeile statt Germaniarum — Germanicarum.

Nr. 417, S. 383, Z. 7 statt siberen schreib silberen.

Nr. 427, S. 390, Z. 28 verlangt der Sinn einen Beistrich vor und nicht nach ains.

Nr. 471, S. 412, Z. 25 statt ffratrum lies fratrum.

Nr. 472, S. 414 verlangt Z. 8 der Sinn nach qui ein si, Z. 15 conquererentur statt conquerentur.

Nr. 476, S. 418, Z. 23 statt Quardianus lies Guardianus, Z. 31 statt impedementi — impedimenti.

Nr. 483, S. 424, Z. 3 fällt ein pour aus; Z. 20 statt chasum lies chascun.

Nr. 484, S. 425, Z. 20 statt insuo trenne in suo.

Nr. 485, S. 426, Z. 27 streiche in gaudeere ein e.

Nr. 486, S. 429, Z. 5 setze sont statt sout.

Nr. 488, S. 433, Z. 8 statt centuras lies censuras,

Nr. 489, S. 433, Z. 25 statt ecclesiarum suorum — . . . suarum; S. 434, Z. 6 statt pepetuis — perpetuis, Z. 18 statt privilegiis apostoliciis — . . . apostolicis, Z. 20 statt podest — potest, Z. 23 statt quomodoliber — quomodolibet, Z. 38 statt caetorisque — caeterisque.

Nr. 501, S. 443, Z. 36 statt provenaut lies provenant; S. 444, Z. 29 u. 31 statt lamag — l'aman.

Nr. 502, S. 446, Z. 25 für Concil, setze Concil. oder Concilii, Z. 28 für nous — novus, für Luxemburgeusis — Luxemburgensis.

Nr. 526, S. 467, Z. 27 itaut trenne in ita ut.



Nr. 547, S. 483, Z. 29 für minima suppeteret pecuniae setze . . . pecunia, für geranda S. 485, Z. 10 — gerenda, für costrae Z. 17 nostrae; S. 486, Z. 6 für post tantum annorum seriem — . . . tantam . . ., Z. 16 für quamombrem — quamobrem, Z. 20 für proximi — proxime.

Nr. 553, S. 491, Z. 3 statt Francc lies France,

Nr. 557, S. 493, Z. 21 statt praesentim — praesertim, Z. 22 statt couvocaverat — convocaverat,

Nr. 559, S. 494, Z. 18 statt subister — subsister.

Nr. 563, S. 496, Z. 23 für Uflingensi Archdioecesis setze Ulflingensi Archidioecesis, Z. 34 für trienniam — triennium.

Nr. 564, S. 497, Z. 21 für priscatoris schreibe piscatoris.

Nr. 565, S. 498, Z. 2 ändere W^dis in VV^dis.

Nr. 567, S. 499, Z. 34 statt bienheurense lies bienheureuse; S. 500, Z. 20 und 30 statt honorat — honorerat, in der letzten Zeile statt solomnelle — solemnelle, S. 502, Z. 30 statt sciendnm — sciendum,

Nr. 570, S. 504, Z. 12 statt Decretium — Decretum,

Nr. 575, S. 509, Z. 21 statt potestando — protestando,

Nr. 579, S. 513, Z. 6 statt injugendi — injungendi,

Nr. 586, S. 518, Z. 13 statt Carol — Carolo, S. 519, Z. 26 statt fuetit — fuerit. Die Form territoribus für territoriis ist S. 520, Z. 17 nicht wahrscheinlich.

Nr. 588, S. 522, Z. 34 für delinquientium setze delinquentium,

Nr. 589, S. 524, Z. 20 für presenee — presence,

Nr. 590, S. 525, Z. 12 für visceribns — visceribus, Z. 21 für arbitrarum — arbitramur, S. 526, Z. 21 für ut . . . occuremus — ut occurramus; S. 528, Z. 9 für obreptiones . . . vitio — obreptionis . . .,

Nr. 611, S. 549, Z. 36 für hand — haud,

Nr. 614, S. 552 Z. 3 für qui sura — qui supra,

Nr. 620, S. 557, Z. 1 für ordonnons — ordonnans,

Nr. 624, S. 561, Z. 22 für saevientum — saevientium, S. 562, Z. 31 für protestatem — potestatem, S. 563, Z. 5 für sensuissent — entweder censuissent oder sensissent,

Nr. 626, S. 566, Z. 31 für a S^mi — a S^mo.

Nr. 631, S. 568, Z. 26 für de poenitentiae — poenitentia,

Nr. 639, S. 573, Z. 20 für date — besser datae,

Nr. 642, S. 574, Z. 35 für devite — devote,

Nr. 652, S. 582, Z. 14 für suppians — supplians,

Nr. 655, S. 588, Z. 6 für offieiers — officiers,

Nr. 659, S. 591, Z. 9 für occorder — accorder,

Nr. 663, S. 594, Z. 26 für sustendandis — sustentandis,

Nr. 668, S. 597, Z. 6 für alma provinciae — almae provinciae, Z. 23 für ad 13tem — ad 13um, Z. 29 für exaltione — exaltatione,

Nr. 676, S. 604, letzte Zeile für at aliud — ad aliud, S. 605, Z. 26 für eonventus — conventus,

Nr. 695, S. 619, Z. 19 für eximio Pater — eximie . . .

Nr. 698, S. 621, Z. 22 u. 23: Die Formen recipiant und possent sind nicht wahrscheinlich; dem Sinne der Stelle entsprechen eher die Indikative recipiunt und possunt.



Nr. 700, S. 624 ist Z. 6 die Form ajaiez für ayez auffallend.

Nr. 711, S. 635, Z. 30 statt testamation lies restauration, Z. 31 statt ains — ainsi, ebenso S. 636, Z. 3.

Nr. 713, S. 641, Z. 23 fehlt das Hülfsverb ont.

Nr. 726, S. 651, Z. 27 für entretion setze entretien.

Nr. 742, S. 677, Z. 8 muß statt Virgini Virginis stehen [1]). Die Inschrift

CULPAM ADEÆ INCORAVIT
PONAM EVÆ DEDICAVIT

ist so nicht möglich. Vielleicht lautet sie: Culpam Adae non curavit, Poenam Evae devitavit; S. 682 muß in der Grabschrift a senatus consiliarius in a senatus consiliis, regiae senatus in regii senatus, patronem in patronum verbessert werden.

Nr. 743, S. 691, Z. 25 statt SETUATÆ lies SERVATÆ,

Nr. 869, S. 711, Z. 29 statt conveutu — conventu,

Nr. 870, S. 714, Z. 39 statt translatum — translatus,

Nr. 873, S. 718, Z. 34 statt iuvenus — iuvenes,

Nr. 875, S. 724, Z. 15 statt Sta Crucis — S^{tae} Crucis,

Nr. 877, S. 725, Z. 32 statt pepetuam — perpetuam, S. 726, Z. 12 statt consoribus — consororibus, Z. 33 statt ecclesi — ecclesia, Z. 29 statt ad sepulturum — ad sepulturam, S. 727, Z. 14 statt pepetuo — perpetuo.

Von Nr. 884 weist unser Text mit dem Pruvosts folgende Varianten auf: S. 733, Z. 5 costem, Z. 19 verordne, Z. 24 Triricher, Z. 32 vermegt, Z. 33 besthehe, Z. 38 yrshumd, besthehen, Z. 39 gewortigen, Z. 41 besthehen; S. 734, Z. 6 Cristmonat. Dafür schreibt Pruvost 131 costen, verorden ich, Tririscher, vernuegt, beschehe, yrsthumb, beschehen, gewertigen, beschehen, Cristsmonatt.

Nr. 889, S. 735, Z. 29 statt Mynrebrudur soll es wohl heißen Mynrebruder.

Es mag sein, daß der eine oder andere hier aufgezählte Fehler sich bereits in der Vorlage vorfindet; aber war es dann nicht die Pflicht des Herausgebers, darauf aufmerksam zu machen, wie er es gelegentlich — leider viel zu selten — getan hat?

Die Interpunktion innerhalb der veröffentlichten Texte läßt viel zu wünschen übrig: sie ist sehr oft nicht sinngemäß. Man lese die Urkunden Nr. 32, 63, 191, 227, 357, 380, 427, 472, 488 u. a. m. — Die Akzente, der Apostroph werden in einer und derselben Nr. teils gesetzt, teils ausgelassen. Man vergleiche hierfür nur Nr. 20, 25. Fiel es einem Schreiber ein, statt des accent aigu ein accent grave zu setzen, so müssen auch wir dies uns ansehen (S. Nr. 388). Eine und dieselbe Urkunde schreibt manchmal zu Anfang der Wörter v und u, bringt denselben Eigennamen bald mit großen, bald mit kleinen Anfangsbuchstaben. Vgl. z. B. Nr. 20.

Meiner Ansicht nach brauchte Grob sich nicht so sklavisch an die Vorlagen zu halten, da er es vielfach mit Abschriften oder mangelhaften Drucken zu tun hatte. Eine diesbezügliche Anmerkung hätte den Benutzer allerdings aufmerksam machen müssen.

---

[1]) Vgl. Pruvost 124.



Überhaupt sind die Anmerkungen viel zu spärlich ausgefallen. Und doch sollte dies m. E. bei einem Urkundenbuche nicht der Fall sein. Der Herausgeber, welcher den Stoff ja am besten beherrscht, würde dadurch den Forschern die Arbeit bedeutend erleichtern.

Von den sachlichen Unrichtigkeiten, die unterlaufen sind, will ich nur einige herausgreifen. S. XIII heißt es: „Dans les anciens ordres, chaque abbaye avait un chapitre formé de tous ses membres, mais l'action du chapitre se restreignait à cette seule abbaye, il n'avait aucune influence sur les autres couvents du même ordre". Das sei durch den Franziskanerorden anders geworden. Grob hatte augenscheinlich nur die Benediktiner im Auge, als er dies schrieb; seine Behauptung gilt nämlich nicht für die Zisterzienser, welche durch die charta charitatis die Generalkapitel als wesentlichen Bestandteil ihrer Ordensorganisation erhalten haben [1]. – Die Kirchenvisitation des Archidiakonats Longuyon im Jahre 1570 wurde nicht, wie S. XLIX vermerkt ist, durch die Politik Philipps II. veranlaßt, sondern sie ist die erste tridentinische Reformvisitation im Erzbistum Trier [2]. Daß die kirchlichen Zustände in dieser Zeit so ideal gewesen seien, wie hier angenommen wird, läßt sich denn doch nicht halten. Grob stützt sich, allerdings ohne ihn zu nennen, auf Heydingers Archidiaconatus tituli S. Agathes in Longuiono . . . descriptio, welcher den Visitationsbericht von 1570 [3]) benutzt hat. Nun ist in diesem Werke allerdings kaum etwas von Mißständen zu finden. Aber gilt hier das argumentum ex silentio? Ich hatte Gelegenheit, den archidiakonalen Visitationsbericht derselben Gegend aus dem Jahre 1628 [4]) einzusehen. Da werden aber die Verhältnisse keineswegs so rosig dargestellt. Sollten sich nun die Zustände trotz der eifrigen Bemühungen der Trierer Oberhirten von 1570 bis 1628 nicht nur nicht verbessert, sondern sogar verschlimmert haben? Das ist kaum anzunehmen. Ich bin vielmehr geneigt zu glauben, daß Heydinger nicht den vollständigen Bericht veröffentlicht hat. — S. 167, Nr. 186 ist 1694 in 1604 zu verbessern, S. 234, Nr. 261 1933 in 1633. — S. 261, Nr. 294 heißt der Minister der Provinz Flandern Arnold de Mercia, während er S. 265, Nr. 299 Arnold de Meria genannt wird. — S. 309, Nr. 354 heißt der Dekan des Landkapitels Ivoix Geuricus de Mubouge, ebenso steht im Index. Grob hat nicht richtig gelesen:

---

[1]) Vgl. Greg. Müller, Studien über das Generalkapitel. In: Cistercienser-Chronik XII (1900) 152—155.

[2]) F. Hüllen, Die erste tridentinische Visitation im Erzstifte Trier im Jahre 1569. In: Triersches Archiv IX (1906), 37 ff.

[3]) Dieser Teil des Erzbistums, zu welchem Luxemburg gehörte, wurde erst 1570 visitiert.

[4]) Ms. 104 des Coblenzer Staatsarchivs.

der Pfarrer von Villy, welcher damals die Stelle bekleidete, war Heinrich de Mabouge (vgl. Nr. 456, S. 404). — S. 306, Nr. 352 wird G. de Massul, Pastor in Basmy dioecesis Trevirensis, erwähnt. Nun kennt aber weder Heydinger noch Fabricius[1]), weder der Visitationsbericht von 1628 noch Metropolis ecclesiae Trevericae[2]) einen Ort namens Basmy. In dem Index des Recueil steht der Pfarrer Massul unter Bertrix. Mit welchem Recht? Ist nicht vielleicht Blagny zu lesen? — Im Regest zu Nr. 433 wird das in der Urkunde erwähnte La Grande Thonne mit Thonne-la-Long identifiziert. Jedoch führt ein Vergleich der Urkunde Nr. 433 mit 459 und 468 zu einem andern Resultat. Am 9. Nov. 1675 unterschreibt der Pfarrer „J. Alexandre curé du dit Thonne" (sc. la Grande) zugleich mit den Gerichtsherren (Nr. 433); am 12. Nov. 1675 ist „Jean Lamberti curé de Thonne la Longue tout nouveau" (Nr. 458), aber am 14. Nov. 1675, also zwei Tage später, ist noch J. Alexandre „humble curé de la grande Thonne" (Nr. 468). La Grande Thonne ist also nicht Thonne-la-Long. Es ist Thonne-le-Thil im Kanton Montmédy[3]). — In Nr. 547, S. 483, Z. 31 ist 1767 wohl durch 1667 zu ersetzen. — 1727 war nicht Karl VII. deutscher Kaiser, wie es im Regest zu Nr. 623, S. 559 steht, sondern Karl VI. (1711—1740).

In seinen Ausführungen legt der Herausgeber viel zu wenig Gewicht auf grammatische und orthographische Genauigkeit. Es kommen Verstöße vor, die man einem Tertianer kaum verzeihen dürfte. Die Interpunktion, welche in den Regesten und in den spärlichen Anmerkungen angewandt wird, richtet sich weder nach den Regeln der deutschen noch nach denen der französischen Lehre von den Satzzeichen[4]). Ebenso salopp ist hier der französische Stil. Oft werden die einfachsten Gesetze der Wortfolge außer acht gelassen[5]). Was da steht, ist vielfach deutsch gedacht und in schlechtes Französisch übersetzt.

Eine kleine Liste von Fehlern gegen Grammatik und Rechtschreibung möge meine Behauptung beweisen. Alle habe ich nicht gemerkt, und von denen, welche ich zusammengestellt habe, übergehe ich manche, um die Geduld des Lesers nicht zu mißbrauchen. Auf

---

[1]) Weder in der Taxa generalis subsidiorum cleri Trevirensis (Triersches Archiv VIII [1905], 23, 24) noch in den Erläuterungen zum Geschichtlichen Atlas der Rheinprovinz, V. Bd, 2. Hälfte, Bonn 1913.

[2]) Ausgabe v. Stramberg, Coblenz 1855.

[3]) Vgl. Visitationsbericht von 1628; J. B. A. Gillant, Pouillé du diocèse de Verdun, Verdun 1910, IV 115—117.

[4]) Vgl. S. 135 Regest zu Nr. 135, die Anm. 1 auf S. 10 u. a. m.

[5]) Vgl. z. B. den Satz S. L Or, cette levée, der 14 Zeilen in Anspruch nimmt. — Constitution d'une rente de un et demi florins Carolus (Nr. 114); constitution de deux et demi florins (Nr. 125) usw.

S. VII, Z. 9 steht l'histoire ... est si peu connut für ... connue; Z. 21 la traduction ... est imprimé für ... imprimée; S. XI, Z. 30 ils étaient parti für ... partis; S. XVII, Z. 9 généra für général; S. XXXIV, Z. 14 de ses propriété für ... propriétés; S. LI, Z. 20 und S. LXV letzte Z. voir même für voire même; S. LII, Z. 1 sans esprit de retour für sans espoir de retour; Z. 9 le mémorial y jointe für ... y joint; S. LIV, Z. 30 la table ... des noms et matières jointes für ... jointe; S. LIX, Z. 11 Prevost für Pruvost; S. LXI, letzte Zeile abbattu für abattu; S. LXXV, Z. 15 sévêre für sévère; S. LXXVI, Z. 37 comme für comment; S. LXXIX, letzte Zeile leur vie en commune für ... en commun; S. 11, Z. 29 Cattenôm für Cattenom; S. 23, Z. 31 Frideric für Frédéric; S. 26, Z. 2 u. öfters confrèrie für confrérie; S. 27, Z. 12 Manuscrits du cure für manuscrit du curé; Z. 3 der Anm. force für forcent; S. 28, Z. 2 fond für fonde; S. 34, Z. 3 ayant communiés für ... communié. In Nr. 35 und öfters wird der jetzt ungebräuchliche Singular archive für den Plural gebraucht. S. 39, Z. 4 lesen wir qui en a jouit statt ... joui; S. 48, Z. 33 écclésiastiques statt ecclésiastiques; S. 52, Anm. 2, letzte Zeile dont ils étaient chargées statt ... chargés; S. 54, Z. 16 de un statt d'un; S. 66, Z. 32 declarent qu'ayant acquit ... des Cordelliers statt déclarent ... acquis ... Cordeliers; S. 68, Z. 26 rente de deux et un demi florins statt de deux florins et demi; S. 75, Z. 35 archivistes statt archiviste; S. 76, Z. 30 Qayer du tauxe statt Cahier du taux; Doyenne statt Doyenné; Z. 38 rendu statt rendue; S. 81, Anm. Z. 2 vivairent statt vivaient oder vécurent; S. 85, Z. 31 Jaques statt Jacques; S. 107, Z. 16 Mæstricht statt Maëstricht; S. 109, Z. 16 und öfters Imprime statt Imprimé; S. 162, Z. 9 delivrée statt délivrée; S. 165, Z. 33 Cristophe statt Christophe; S. 217, Z. 6 und S. 567, Z. 22 ou statt où; S. 219, Z. 5 de statt du; S. 256, Z. 3 von unten Dubuy statt Durbuy; S. 258, Z. 15 leg statt legs; S. 268, Z. 9 N² statt N°; S. 343, Z. 1 des statt de; Z. 9 placart statt placard; S. 423, Z. 3 au Récollets statt aux R.; S. 493, Z. 30 couvant statt couvent; S. 491, letzte Z. Pays-Bas espagnoles statt ... espagnols: S. 497, Z. 14 sept an statt sept ans; Z. 31 Lettre de P. Provincial statt ... du P.; S. 498, Z. 34 Père Récollets statt ... Récollet; S. 520, vorletzte Zeile Pays-Bas autrichien statt ... autrichiens; S. 540, Z. 4 lêgende statt légende; S. 543, Z. 31 Indulte papale statt Indult papal; S. 553, Z. 37 ecrite statt écrite; S. 554, Z. 33 vérs statt vers; S. 571, Z. 12 qui ... prierons statt ... prieront; S. 572, Z. 14 les facultés accordés statt ... accordées; Z. 20 péres statt pères; S. 574, Z. 17 mèmes statt mêmes; S. 593, Z. 10 saint Claire statt sainte Claire; S. 595, Z. 13 und 14 un poissons statt poisson; S. 604, Z. 2 accordé statt accordée; S. 621, Z. 12 attribués statt attribué; Z. 15 engagé für engagés; S. 634, Z. 22 agneau paschale statt ... pascal; S. 650, Z. 7 a cet effet statt à ...; S. 715, Z. 3 und öfters protocolles statt protocoles; S. 718, Z. 22 factices statt factice; S. 732, Z. 20 apo-



criphe statt apocryphe; Z. 24 le nom est récente statt . . . récent; S. 734, Z. 19 appellés statt appelés; Z. 37 Sirck statt Sierck; S. 744, Z. 24 sévies statt sévi; S. 749, Z. 32 une aumône fixé statt . . . fixée; S. 758, Kol. 2, Z. 2 épitaphe inscrit statt . . . inscrite; S. 767, Kol. 1, Z. 15 Audin-le-Tige statt Audun-le-Tiche [1]).

Unwillkürlich drängt sich die Frage auf: Hat der Herausgeber die Korrekturbogen verbessert? Die Schlüsse aus der Alternative möge der Leser ziehen. Ich schließe diese Auseinandersetzung mit dem Anfang der Einleitung des besprochenen Buches: Grob übergibt sein Werk der Öffentlichkeit als erste Frucht einer mehr als 35jährigen Forschung der politischen und religiösen Einrichtungen seines Vaterlandes [2]).

J. B. K.

P. Prokopius von Templin, ein deutscher Paulus im 17. Jahrhundert. Von Pfr. Sebastian Wieser. Eine Sammlung von Zeit- und Lebensbildern. 18. Heft. M.-Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1916 (87, 8⁰), Mk. 1,20.

Der Verfasser hat sich zur Aufgabe gesetzt, das an apostolischen und schriftstellerischen Arbeiten so reiche Leben des Kapuziners Prokopius in das rechte Licht zu rücken. Es ist sehr zu begrüßen, die katholischen Dichter des 17. Jahrhunderts, zu denen Friedrich Spe, Sarbiewski, Balde, Johannes Scheffler (Angelus Silesius), Abraham a Santa Clara und nicht zuletzt Prokopius gehören, der Vergessenheit zu entreißen, um das Urteil Gustav Balkes als ungerecht zu erweisen: „Was aus ihm (dem Katholizismus) hervorsprießt, ist dürr und vertrocknet, kaum der Beachtung wert" (S. 65). Gerade jetzt ist es zeitgemäß, Prokop zur Geltung zu bringen, da er ohne Zweifel ein bedeutender geistlicher Dichter ist, und „mindestens für die deutsche Literatur ebenso wertvoll wie ein Paul Gerhardt, dessen Dichterruhm eigentlich auf einem Dutzend seiner Lieder beruht" (S. 63). Die Gedichte Prokops sind voll Frische, Ursprünglichkeit und volksmäßiger Naivität. „Dem Pompösen und Süßlichen bleibt Prokop gleich fern, gar oft aber verfällt er dem platten, prosaischen Lehrton ... Der Vorwurf der inneren und bewußten Unwahrheit bleibt Prokop erspart. Bei ihm ist alles natürlich, alles aufrichtig, alles tiefste Überzeugung ...

[1]) Vgl. De Bouteiller, Dictionnaire topographique de l'ancien Département de la Moselle, Paris 1874, 11 u. das Reichsland Elsaß-Lothringen, Straßburg 1901—1903, III 208.

[2]) „Nous présentons, comme premier fruit de plus de trente-cinq années de recherches consacrées à l'étude de nos institutions politiques et religieuses, ce Recueil d'Actes et Documents concernant les Frères-Mineurs dans l'ancien duché de Luxembourg et comté de Chiny" (S. II).



er schüttelt aber reife und unreife Früchte mitsammen vom Baum." „Was wir an Prokops Dichtungen am meisten bewundern, ist seine Mariendichtung. Wir haben keinen andern Dichter aus dem 17. Jahrhundert, der in gleicher Weise wie Prokop in deutscher Sprache die heilige Jungfrau besungen hätte. An Prokops Seite kann man hier nur Jakob Balde (S. J.) stellen, der jedoch in lateinischer Sprache dichtete" (S. 68).

Als Prediger hat Prokop gleichfalls wertvolles geleistet, Wir müssen ihn um so mehr schätzen, „als er in deutscher Sprache seine Bücher geschrieben. Er war ein für seine Zeit sprachgewaltiger Mann und hat Übersetzungsproben der Heiligen Schrift hinterlassen, die eine Lutherübersetzung weit übertreffen, was die Schönheit der Sprache betrifft" (S. 62 f.). Auf der Kanzel und in seinen Schriften suchte er sich nicht selbst, er wollte nicht gefallen, sondern nur belehren und bekehren. Seine Predigt hat einen bleibenden Wert, was die literarhistorische und sprachgeschichtliche Seite betrifft. Er war ein durchaus praktischer Kanzelredner und setzte sich somit in Gegensatz zu der „exegetisch-dogmatischen Paraphrasierungsmethode". Bei ihm stehen die Predigten „über Ehe, Kindererziehung, Gebet- und Sakramentsempfang, über das Leben und die Sorgen der Zeit" im Vordergrunde. „Abraham a Santa Clara steht trotz aller äußerlichen und innerlichen Verschiedenheiten Prokop nahe, nicht allein als Nachfolger in Wien. Martin von Cochem müßte als dritter im Bunde gewürdigt werden" (S. 31).

Wie Prokop ein unermüdlicher und fruchtbarer Schriftsteller war, so zeichnete er sich auch durch seinen rastlosen Eifer als Volksprediger und Missionar aus. Zu treuer, fleißiger Arbeit und zu einem christlichen Wandel war er schon von seinen protestantischen Eltern angeleitet worden. So erzählt er selbst: „. . . meine Eltern hatten den Brauch, mir in meiner Jugend also zuzusprechen, wenn sie mich müßig sahen: »V du fule Släwick / wat deist du? wetes du nich / dat wy skålen arweten / as wolden wy ewig leven / vnd frumm seyn / as wolden wy hüde noch sterven? gah / lope / duhe dit / duhe dat / ...«" Ein anderes Mal schreibt er: „Ich weiß mich zu erinnern / daß, da ich jung war / wann ich die heilige Örter und Namen mißbrauchte / so mußte ich allemal niederknien / und mit der Zung ein Creutz auff dem Boden machen / ich durffte gar nicht ein geistliches Büchel auff die Erd nider legen."

Mit 18 Jahren trat er zur katholischen Kirche über, wurde in Wien Kapuziner. Hochbetagt beschloß er zu Linz a. D. sein tatenund opferreiches Leben am 22. November 1680.

Wieser entwirft uns in wenigen Strichen ein getreues Bild von Prokops Leben und Wirken. Zur größeren Anschaulichkeit spickt er

seine Arbeit mit vielen Proben aus Prokops Dicht- und Predigtweise. Die Einteilung: A) P. Prokops Leben (I. seine Jugendzeit, II. der Prediger und Schriftsteller); B) P. Prokops Wirken (I. Kanzel und Griffel, II. der Poet) dürfte nicht glücklich gewählt sein, da beide Teile ineinander übergreifen und keine reine Scheidung zulassen. Möge diese fleißige Arbeit den urdeutschen Kapuziner besonders jetzt weiten Kreisen bekannt machen als Pionier des Deutschtums, dessen wissenschaftlichen Werke auch jetzt noch großen Wert besitzen.

Ulms Bibliothekwesen. Von Prof. Dr. Greiner (Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte, Heft 1 und 2, Stuttgart 1917, S. 64—120).

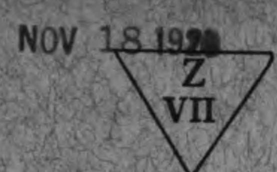
Aus diesem wertvollen Aufsatze soll hier nur eine kurze Notiz über die Bibliothek der Ulmer Franziskaner übernommen werden (S. 76 f.). Hiernach verließen die Franziskaner die Stadt Ulm im Jahre 1531, nachdem sie den Rat gebeten hatten, ihnen ein Fuder Wein und etliche Bücher zu lassen. Die zurückgebliebenen Bücher wurden von der Stadt in Verwahrung genommen. „Konrad Sam regte zuerst den Gedanken an, die im Franziskanerkloster vorgefundenen Bücher und Handschriften möglichst bald in die Bibliothek herüberzuschaffen und den Schlosser zu bestellen, daß er die Ketten von den alten Büchern abnehme und an die neuen schlage, wohl um deren Entwendung zu verhindern. Und 1532 beschloß der Rat, Jos. Schad und Hans Müller sollten die Libereyen im Barfüßerkloster und auf dem Kirchhof besichtigen und die tauglichen Bücher auswählen. Der Pförtner des Barfüßerklosters sollte einen Schlüssel erhalten, um es denen aufzuschließen, welche die Bücher besichtigen wollten, und achtzugeben, daß nichts wegkomme. Die Nachrichten sind verworren und lassen sich nicht miteinander in Übereinstimmung bringen. Aber sie zeigen, daß die Bibliothek der Franziskaner nicht klein war, und daß sie schließlich in die Stadtbibliothek gekommen sein muß, da ja bekanntlich das Franziskanerkloster der Lateinschule zugewiesen wurde." In der jetzigen Stadtbibliothek können nur die Institutiones mit Sicherheit auf die Bibliothek der Franziskaner zurückgeführt werden. Sie wurden 1491 zu Straßburg bei Gruninger gedruckt und vom Hieronymus Winkelhofer, Pleban in Nasgenstadt und Kaplan des Andreasaltars im Spital zu Ulm, den Franziskanern 1510 geschenkt.

Bonn (Kreuzberg). P. Ferdinand Doelle O. F. M.

Verzeichnis der gebräuchlichsten Siglen:

AF = Analecta Franciscana, Quaracchi 1885 ff.
AFH = Archivum Franciscanum Historicum, Quaracchi 1908 ff.
BF = Bullarium Franciscanum, Romae 1759 ff.
BGSF = Beiträge zur Geschichte der sächsischen Franziskanerprovinz, Düsseldorf 1908 ff.
BHL = Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, Bruxellis 1898 ff. Supplementum, Bruxellis 1912.
FS = Franziskanische Studien, Münster i. W. 1914 ff.
FSB = Franziskanische Studien, Beihefte, Münster i. W. 1915 ff.
HH = H. Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg i. B. 1909.
SbSS = H. Sbaralea, Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisve descriptos, Romae 1806.
SbSS² = Romae 1908.
UBDF = Urkundenbuch der deutschen Franziskaner, Düsseldorf 1912 ff.
W = L. Wadding, Annales Minorum, I—XX Romae 1731 ff.; XXI—XXIV Anconae-Neapoli 1844 ff.; XXV Quaracchi 1886.
WSS = L. Wadding, Scriptores Ordinis Minorum, Romae 1650.
WSS² = Romae 1806.
WSS³ = Romae 1906.

1917
4. Jhrg.



FRANZISKANISCHE STUDIEN

Quartalschrift

(Fortsetzung 2. Seite des Umschlags.)

Münster i. W. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

☛ Das dem 4. Hefte beiliegende Murillobild gehört zum Aufsatz auf Seite 303—305 dieses Bandes.

Das Programm der Zeitschrift ist die Erforschung des Einflusses, den das Franziskanertum auf das gesamte Geistesleben der Vergangenheit ausgeübt hat, und der äußeren und inneren Geschichte der Stiftungen des hl. Franziskus mit besonderer Berücksichtigung des germanischen Sprachgebietes.

Der Preis der Zeitschrift beträgt jährlich 6 Mk.

Alle die Schriftleitung der Zeitschrift betreffenden Mitteilungen wolle man richten an:

Schriftleitung der Franziskanischen Studien. Bonn, Kreuzberg.

Schriftleiter: Dr. P. Ferdinand Doelle O. F. M.

Das folgende Heft erscheint am 15. Januar 1918.

Des hl. Franziskus Kreuzesliebe in der Kunst.

Von P. Beda Kleinschmidt O. F. M.

Franziskus von Assisi und seine glühende Armutsliebe schließen sich in unserer Vorstellung so eng zusammen, daß bei Erwähnung seines Namens der Gedanke an die „Frau Armut" sich fast unwillkürlich einstellt. Der Armut hat er ja in einer Weise angehangen, wie kaum je ein Mensch vor und nach ihm. Wir vergessen aber nur zu oft die Quelle, aus der Franziskus den Mut und die Stärke zur Ausdauer in seinem Entschlusse, der Armut trotz aller Hemmnisse unverbrüchlich treu zu bleiben, geschöpft hat. Es war seine grenzenlose Liebe zu dem am Kreuze von allem entblößten Gottessohne, der, da er reich war, für uns arm geworden ist. Indem er sich immer wieder von neuem betrachtend und liebend in dieses göttliche Leiden versenkte, fand er die Kraft, sein entbehrungsreiches Leben der Buße und apostolischen Tätigkeit mit ungebrochenem Mute bis zum Ende fortzusetzen. Das Kreuz und der Gekreuzigte stehen am Anfange und am Ende seiner heroischen Laufbahn. In dem Kirchlein St. Damian glaubte er vom Kreuze herab den Auftrag zu erhalten, die Kirche wieder aufzubauen, und auf Alvernas Höhen prägte ihm der Gekreuzigte die Wundmale ein. Das Kreuz und der Gekreuzigte waren ihm Kern und Stern aller seiner Entschließungen und Bestrebungen. Liebe zur Armut, Predigttätigkeit, Krankenpflege, Verlangen nach dem Martyrium, waren nur Wirkungen seiner wunderbaren Kreuzesliebe.

Wo Bonaventura von des Heiligen Andachtsglut handelt, hebt er an erster Stelle seine Liebe zu dem Gekreuzigten hervor, der stets wie ein Myrrhenbüschlein an seinem Herzen ruhte und in den er mit der Glut unermeßlicher Liebe ganz

umgewandelt zu werden wünschte. Aus Liebe zum gekreuzigten Heilande hielt er nach Epiphanie ein vierzigtägiges Fasten. Und mochte er einsame Orte aufsuchen oder in seiner Zelle weilen, stets schwebte Christus vor seiner Seele [1]). Als seine ersten Genossen ihn einmal angingen, sie beten zu lehren, gebot er ihnen das *Vater unser* zu verrichten und das Gebetlein: Wir beten dich an, Christus, in allen Kirchen und preisen dich, weil du durch dein Kreuz die Welt erlöst hast. Und wo immer sie ein Kreuz erblickten, an der Wand, auf der Erde, in den Bäumen oder an den Gartenzäunen, da verneigten sie sich nach seinem Beispiele bis zum Boden und sprachen jenes Gebetlein [2]). Bartholomäus von Pisa weiß zu berichten, daß nach Maria und Johannes unter allen Menschen niemand ein größeres Mitleid mit dem gekreuzigten Heilande gehegt habe als Franziskus [3]).

Zweifellos beeinflußte diese Kreuzesliebe auch seine Ansprachen und Predigten. Mit ergreifenden Worten und mit südländischer Phantasie wußte er seinen Zuhörern das abgrundtiefe Leiden des für uns am Kreuze geschlachteten Gottessohnes zu schildern. Indem er ihnen alle Einzelheiten dieses blutigen Schauspieles vor Augen führte, entflammte er auch in ihnen helle Liebe zum Gekreuzigten [4]).

---

[1]) Legenda maior c. 9 n. 2.

[2]) Thomas Cel., Leg. I c. 16; ed. Eduardus Alenc. 47.

[3]) Bartholomaeus Pis., Conformitates, p. II fruct. 8. AF IV 1906, 277. Beachtenswert sind auch die Worte der sel. Angela von Foligno, welche um 1290 eine Wallfahrt nach Assisi machte und in ihren *Visiones* schreibt: „Et iste status [Zustand] est maior quam stare ad pedes crucis per continuam recordationem, sicut stetit beatus Franziskus.“ J. H. Lammertz, B. Angelae de Fulginio instructionum et visionum liber, Coloniae 1851, cap. 25, p. 90.

[4]) H. Thode, Franz v. Assisi und die Anfänge der Renaissance, Berlin 1904, 480, schlägt den Einfluß des hl. Franziskus so hoch an, daß er meint, durch seine Predigten usw. sei ein neuer Kult des Kruzifixus hervorgerufen, und die fortan herrschende Darstellung des gekreuzigten Heilandes sei die des toten Christus gewesen. G. Schönermarck, Der Kruzifixus in der bildenden Kunst, Straßburg 1908, 58, geht über Thode noch hinaus, indem er schreibt, „seine (des Franziskus) Auffassung wurde Anlaß, den Heiland am Kreuze im blutigen Schmerze darzustellen“. Der Einfluß des hl. Franzikus auf diesem Gebiete ist überschätzt worden. Bekanntlich kannte die mittelalterliche Kunst eine zweifache Darstellung des Gekreuzigten; entweder stellte sie ihn lebend und zwar häufig mit einer Herrscherkrone an das Kreuz oder

Diese Geistesrichtung und Seelenstimmung des hl. Franziskus ist in der bildenden Kunst von Anfang an sehr stark zum Ausdruck gekommen. Sie stellt ihn nämlich mit Vorliebe zu Füßen des Gekreuzigten dar, gibt ihm also jene Stelle, welche gewöhnlich die große Büßerin von Magdala einnimmt. Das älteste mir bekannte Beispiel dieser Darstellung besitzen heute die Klarissen in der Vaterstadt des Heiligen. Früher über dem Eingange zur Georgskapelle aufghängt, wurde das Kreuz bei der Zentenarfeier des Ordens 1912 in die Apsis der Kirche übertragen, wo ich von dem uns hier interessierenden Teile eine photographische Aufnahme veranlaßt habe (Abb. 1). Der Heilige kniet zu Füßen des Kreuzes und hat den rechten Fuß des Gekreuzigten umfaßt (Abb. 2). Mit Liebe versenkt er sich in die Betrachtung des göttlichen Leidens, das ihm Tränen des Mitleids entlockt. Die beigefügte Inschrift gestattet uns, die Zeit der Anfertigung fast auf das Jahr zu bestimmen; sie

---

sie ließ ihn tot daran hängen. Tatsache ist, daß bis auf St. Franziszi Zeiten die erste Weise die weitaus größte Verbreitung im Abendlande hatte. Daneben kommt aber schon im 12. Jahrhundert diesseits und jenseits der Alpen der tote Christus so häufig vor, daß der Umschwung unmöglich auf Franziskus zurückgeführt werden kann. In Rom haben wir ihn in der Apsis von S. Clemente (J. Wilpert, Die röm. Mosaiken unh Malereien, Taf. 117), ferner im Dome zu Monreale (Gravina, Taf. 20 A), in der Krypta des Domes zu Aquileja (Lankoroński, Dom von Aquileja 91), zu Hocheppan bei Bozen (vor 1153), im Hortus deliciarum der Herrard von Landsberg (Kraus, Gesch. der christl. Kunst II 1, 237), auf der Emailtafel zu Klosterneuburg von 1191 (Drexler-Strommer, Verduner Altar 26), zu Cöln in der Krypta von Maria im Kapitol (Clemen, Romanische Wandmalereien Taf. 18), in der Unterkirche von Schwarzrheindorf (ebd. 22). Die Beispiele lassen sich leicht vermehren.

Es mag sein, daß die Predigten und die Kreuzesliebe des hl. Franziskus den Umschwung beschleunigt haben, bewirkt haben sie ihn nicht; das geschah vielmehr durch die Kreuzzüge, welche die Abendländer mehr in Berührung brachten mit den Morgenländern, die schon lange den toten Christus darstellten. Die Kreuzzüge regten die Phantasie der Gläubigen mächtig an und ließen die Vorstellung von Christi Leiden und Sterben, seinen Schmerzen und Qualen die Oberhand gewinnen über die Gedanken an die Rettung und Erlösung des Menschengeschlechtes durch des Gekreuzigten Triumph über Tod und Hölle. Ähnlich urteilt auch Fr. Witte, Die Skulpturen der Sammlung Schnütgen, Cöln 1912, 24: „wie er <Franziskus> so war auch der neue Inhalt der Kruzifixbilder im Grunde ein notwendiges Produkt einer Zeitströmung in religiösen Dingen“, nachdem er freilich kurz vorher bemerkt hat, Franziskus habe bei der Umgestaltung des Kruzifixbildes fast „revolutionär“ gewirkt.

erfolgte unter Benedikta, der ersten Äbtissin des neuen Klosters, gest. 1260, aber nach der Kanonisation der hl. Klara 1255, also ungefähr 30 Jahre nach dem Tode des hl. Franziskus [1]).

Fast die gleiche Darstellung, nur ohne die Zutat der beiden Nonnen, zeigt ein Kreuz, das für das große Kloster S. Francesco in Perugia angefertigt wurde und jetzt in der Vannucci-Galerie daselbst sich befindet. Laut einer unten am Kreuze angebrachten Inschrift wurde es zur Zeit Gregors X 1272 angefertigt. Neben den Füßen des Erlösers erweitert sich das Kreuz, und Franziskus, im halben Profil, kniet links innerhalb dieser Erweiterung, indem er schmerzbewegt die Hände ausbreitet, als wollte er verwundert fragen: wie war es möglich, daß Gottes Sohn soviel Schmach und Schmerz für uns auf sich nahm. Ein Kreuz mit ähnlicher Darstellung besitzt die Kirche S. Francesco in Arezzo. Franziskus hat den rechten Fuß des Herrn mit beiden Händen gefaßt und küßt ihn mit liebevoller Teilnahme. Seine Haltung ist nicht recht klar; er scheint zu stehen und ist halb in die Knie gesunken. Es ist eine Arbeit von wenig fähiger Künstlerhand [2]).

Diese drei Kruzifixe gehören eng zusammen. Das Assisi-Kreuz ist der Prototyp für die beiden anderen gewesen. Bei den nahen Beziehungen der Klöster Umbriens und Toskanas zueinander und den häufigen Besuchen, welche ihre Bewohner in Assisi machten, wurde die sinnige Art, wie die Nonnen von S. Chiara die Kreuzesliebe S. Francescos verherrlicht hatten, bald bekannt und fand in Perugia, Arezzo und auch wohl anderswo Nachahmung. Bei dem Assisi- und Perugia-Kreuze könnte man sogar an denselben Meister denken, und als solcher wurde früher von manchen Margaritone von Arezzo angesehen; indes möchte ich ihm lieber das Kreuz seiner Vaterstadt geben, da er uns als ein schwerfälliger Künstler bekannt ist, der nach dem Berichte Vasaris sich später der Bildhauerkunst zuwandte, weil er dazu mehr Geschick besaß.

---

[1]) Vgl. meinen Aufsatz, in: Zeitschrift für christl. Kunst XXX (Düsseldorf 1917) 19 ff.

[2]) Abb. dieser beiden Kruzifixe bei A. Venturi, Storia dell' arte italiana V, Milano 1917, 27. 31.



Scheint Franziskus auf diesen drei Kruzifixen besonders in die Betrachtung der großen körperlichen Schmerzen des Heilandes versunken zu sein, so besitzt seine Grabeskirche zu Assisi zwei fast gleichzeitige Fresken, die ihn in nähere innere Beziehung zum Gekreuzigten bringen. Es sind dies zwei Kreuzigungsbilder im Querschiff der Oberkirche, nur wenige Schritte voneinander entfernt, das rechts befindliche in älterer Auffassung, das linke fortgeschrittener und hervorragender. Letzteres wird fast allgemein dem großen, von Dante gerühmten Florentiner Maler Cimabue zugeschrieben, dem ich auch das rechte zuweisen möchte. Auf beiden Gemälden liegt Franziskus mehr, als daß er kniet, heute kaum noch erkenntlich, an dem kleinen Hügel, auf welchem das Kreuz aufgepflanzt ist [1]), ganz aufgelößt in Schmerz und Bitterkeit beim Gedanken an das Übermaß der Leiden seines Gottes (Abb. 3). Aber es sind nicht mehr bloß die Schmerzen des Erlösers, deren er gedenkt, er erinnert sich auch der Ursache dieses Leidens und spricht mit dem Apostel: Christus hat mich geliebt und sich für mich in den Tod hingegeben. Und dieser doppelte Gedanke, Christi Leid und seine Sünden, pressen ihm Tränen, süße Liebes- und bittere Reuetränen aus den Augen; und so liegt er da am Kreuzesstamme, ganz zerknirscht und in sich zusammengesunken, ein Bild tiefster Betrübnis.

Nur ein Meister von hervorragender Qualität vermochte diese ergreifende Figur zu schaffen. In ihrer ganzen Kraft wirkt sie freilich nur im Zusammenhange mit den übrigen Personen des (links befindlichen) Freskos, die eine innere Ergriffenheit und eine Anteilnahme an der Handlung zeigen, wie sie kaum ein zweitesmal einem Maler gelungen ist. Magdalena schreit auf vor innerem Weh. Gewaltsam reckt sie beide Arme zum Heiland empor. Dieser Ausdruck ungestümer Liebe ziemt dem Weibe, während der Mann seinen Schmerz in sich vergräbt und ihn still und stumm ausweint am Fuße des Kreuzes, das den Gegenstand seiner Liebe trägt. Nimmer konnte ich

[1]) Ich gebe die Abbildung nach der von Damaszen Hahnel O. F. M. für den 2. Band meines Werkes über die Basilika angefertigten farbigen Aufnahme, auf welcher Franziskus etwas deutlicher wiedergegeben ist.



dieses Bild des seraphischen Vaters vergessen, seitdem ich es zum erstenmale in Assisi gesehen habe. Es wirkte auf mich wie eine Offenbarung über das Wesen des wunderbaren Heiligen, den man nur in Umbrien verstehen lernt. Er liebte die Armut und verachtete das Geld, er pflegte die Kranken und übte die Demut, aber mehr als alles dieses liebte er den Gekreuzigten. Und wie er hier dargestellt ist, so wird es wohl in Wirklichkeit gewesen sein. Wie manche Nacht mag er am Fuße eines Kruzifixbildes betrachtend, klagend, weinend zugebracht haben; weinend über seine Sünden, weinend über die Sünden der Menschen, weinend in einem solchen Übermaße, daß er Gefahr lief, vor allzu vielen Tränen das Augenlicht zu verlieren. Wer diese Saite im Herzen des Heiligen nicht hat erklingen hören, hat das Tiefste und Schönste an ihm noch nicht erfaßt.

Mit demselben Grundcharakter, aber in etwas veränderter Auffassung, zeigt uns den Heiligen ein Gemälde, auf das ich vor Jahren zufällig in der Kgl. Kunsthalle zu Stuttgart stieß, und das ich hier zum erstenmale veröffentliche (Abb. 4). Es ist ungefähr 50 Jahre jünger und hat zum Urheber gleichfalls einen Florentiner, der aber aus wesentlich anderem Holz geschnitzt war. Ähnlich wie in Assisi ist Franziskus auch hier am Fuße des Kreuzes niedergesunken, aber nicht in sich zusammengekauert, nein mit stürmischer Ergriffenheit strebt er am Stamme des Kreuzes hinauf und ruft mit hoch empor gereckten Armen und mit auf den Heiland gerichteten Augen ein- über das anderemal aus: O meine gekreuzigte Liebe, wie spät habe ich angefangen, dich zu lieben! O mein Gott und mein Alles! Es ist, als könnte er sich nicht genug tun in den Beteuerungen seiner Liebe, als zöge ihn der gekreuzigte Gottessohn mit tausend Banden zu sich empor. Durchdringend heftet er das weit geöffnete Auge auf den Heiland, als vermöchte er es nicht zu fassen, daß alles Leben aus dem Körper geflohen ist. Wir meinen, Franziskus würde im nächsten Augenblicke aufspringen, mit beiden Armen die durchbohrten Füße umfangen und sie mit Küssen der Liebe bedecken.

So schlicht und einfach die Komposition und unbedeutend



die Ausführung des Gemäldes auch sein mag, so hat doch der Künstler in die unscheinbare Gestalt des hl. Franziskus eine Tiefe der Empfindung und eine Glut der Hingabe gelegt, welche das Bild als einen köstlichen Beitrag zur Ikonographie des christusliebenden Heiligen erscheinen läßt.

Weit anspruchsvoller erscheint das gleiche Sujet auf einem Fresko des Taddeo Gaddi († 1366) in S. Croce zu Florenz. Der Maler hat den „Arbor vitae", den Lebensbaum des hl. Bonaventura bildlich dargestellt und den Verfasser selbst schreibend unter das Kreuz gesetzt, von welchem rechts und links je sieben Zweige ausgehen, in deren Geäste je ein Prophet mit Spruchband angebracht ist. Links sind die evangelischen Personen um die Mutter Gottes beschäftigt, rechts stehen Antonius, Bischof Ludwig und Dominikus. Mehr als sie alle zieht Franziskus unsere Blicke auf sich. Er kniet neben dem Kreuze, wie auf dem Karlsruher Bilde, aber nicht wie dort eng angelehnt, hoch hat er die Arme emporgehoben und das Kreuz gefaßt, indem er sein Auge liebend auf den Heiland richtet [1]).

In der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts entstanden nicht weit von Assisi für Franziskanerkirchen drei Kreuzigungsbilder, die gleichfalls den Ordensstifter am Fuße des Kreuzes zeigen, für S. Francesco in Spello, wo das Bild sich noch heute befindet, für S. Bartolomeo bei Foligno (jetzt im Museum daselbst) und ein drittes, das in der Pinakothek zu Terni aufbewahrt wird [2]). Alle drei sind Werke des Niccolò di Liberatore genannt Alunno. Wir haben hier einen späten Nachklang der großen Kreuzigungsfresken der Oberkirche, die der Maler gewiß kannte, da er in Foligno, also nur drei Wegstunden von Assisi, seinen Wohnsitz hatte und für die Basilika selbst beschäftigt gewesen ist.

Diese Art und Weise, die große Liebe St. Franziszi zum Gekreuzigten künstlerisch darzustellen, blieb nicht auf Italien beschränkt. Ich erwähne hier nur zwei außeritalienische Gemälde, von denen das eine sich im Privatbesitz (M.-Gladbach)

---

[1]) Abb., in: Der Lebensbaum, Übersetzung, 2. Aufl., Freiburg 1888, Taf. 1.

[2]) Abb. der beiden letzten Gemälde, in: Augusta Perusia, Perugia II (1907) 142. 144.

befindet und eine spanische (?) Arbeit des 15. Jahrhunderts ist. Maria und Johannes stehen links neben dem Kreuze, indem der Liebesjünger schmerzvoll zu dem bereits verschiedenen Erlöser emporblickt und zugleich seiner Mutter Stütze und Halt gewährt. Rechts steht der Apostel Andreas mit einem großen Kreuze, und kniet Franziskus, eine kleine, schmächtige Gestalt mit wenig ausdrucksvollem Gesichte. Schmerzbewegt breitet er die Hände aus, als ob er das Übermaß der Leiden nicht fassen könne, die der Heiland durch seinen freiwilligen Opfertod offenbart. Beachtenswert ist die Zusammenstellung des Heiligen mit dem Apostel Andreas, dessen glühende Kreuzesliebe uns seine Legende mit rührenden Worten erzählt.

Das zweite Gemälde ist eine Arbeit A. van Dycks, der den hl. Franziskus wiederholt dargestellt hat. Nur Christus am Kreuze, wie er gerade den letzten Aufschrei tut, und Franziskus kniend am Fuße des Kreuzes, das er mit beiden Armen umfängt, führt uns der große Meister vor. Es ist eine glänzende Komposition, die uns an die alten Kruzifixe in Assisi und Arezzo erinnert. Aber Ergriffenheit verrät dieser Franziskus nicht und innere Anteilnahme an seinem und des Heilandes Leid vermag er in uns nicht auszulösen. Mit einer gewissen Kälte und Teilnahmslosigkeit blickt er an den Nägeln der Füße vorbei in die Weite. Er ist nicht versenkt in ein Meer von Bitterkeit wie der Franziskus Cimabues, dem die Stunden am Fuße des Kreuzes pfeilschnell dahinfliegen, während van Dycks Franziskus müde und abgespannt des Augenblickes zu harren scheint, wo er seine Stellung verlassen kann. Der Meister des Bildes hat den Schmerz selbst nicht mitempfunden und weiß ihn daher auch andern nicht mitzuteilen.

Es scheint indes, als ob im Laufe der Zeit die Vorstellung von dieser stürmischen Hingabe des heiligen Franziskus [1]) an den Gekreuzigten sich verflüchtigt und eine blassere Form an-

[1]) Fra Angelico läßt auf mehreren Bildern den hl. Dominikus am Fuße des Kreuzes knien. Vgl. J. Strunck, Fra Angelico, M. Gladbach 1916, 41. 46. Cimabues Fresken boten ihm dazu vielleicht die Anregung, da er von Cortona aus, wo er längere Zeit weilte, die berühmte Wallfahrtskirche zu Assisi wohl besucht hat.



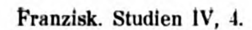


Abb. 1. Kruzifix. S. Chiara, Assisi.



Abb. 2. Einzelbild von Abb. 1.

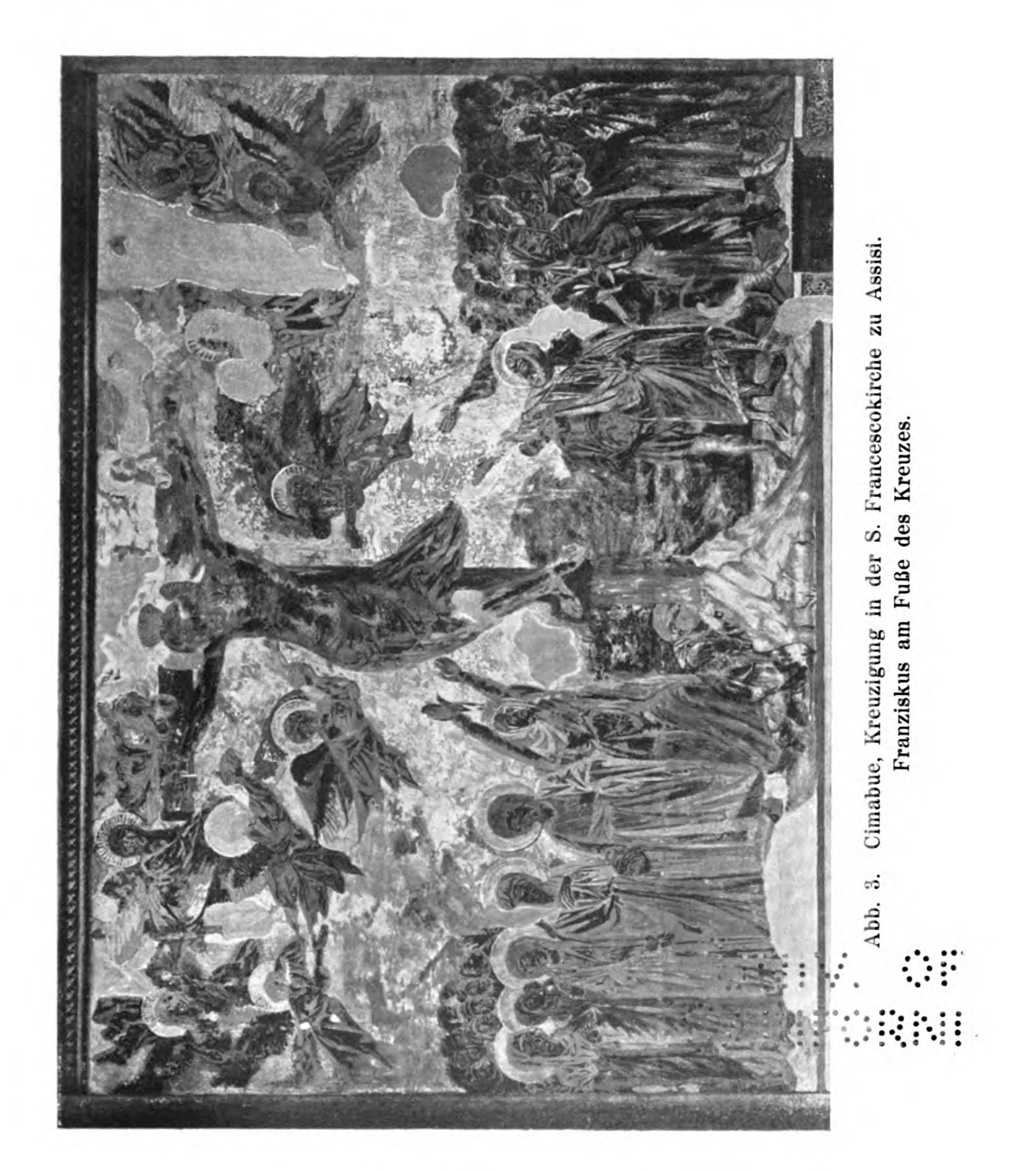


Abb. 3. Cimabue, Kreuzigung in der S. Francescokirche zu Assisi.
Franziskus am Fuße des Kreuzes.

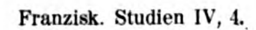
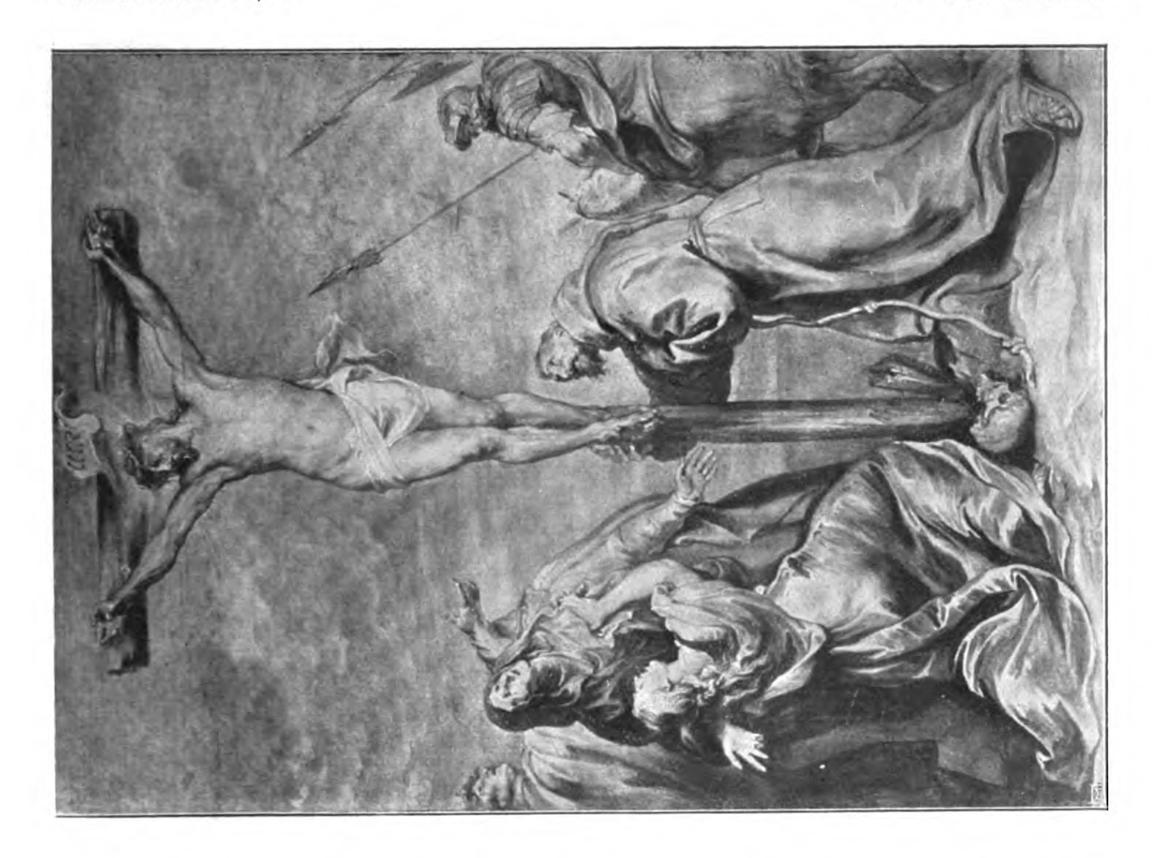


Abb. 4. Kruzifix in der Kgl. Kunsthalle zu **Stuttgart.**




INRI

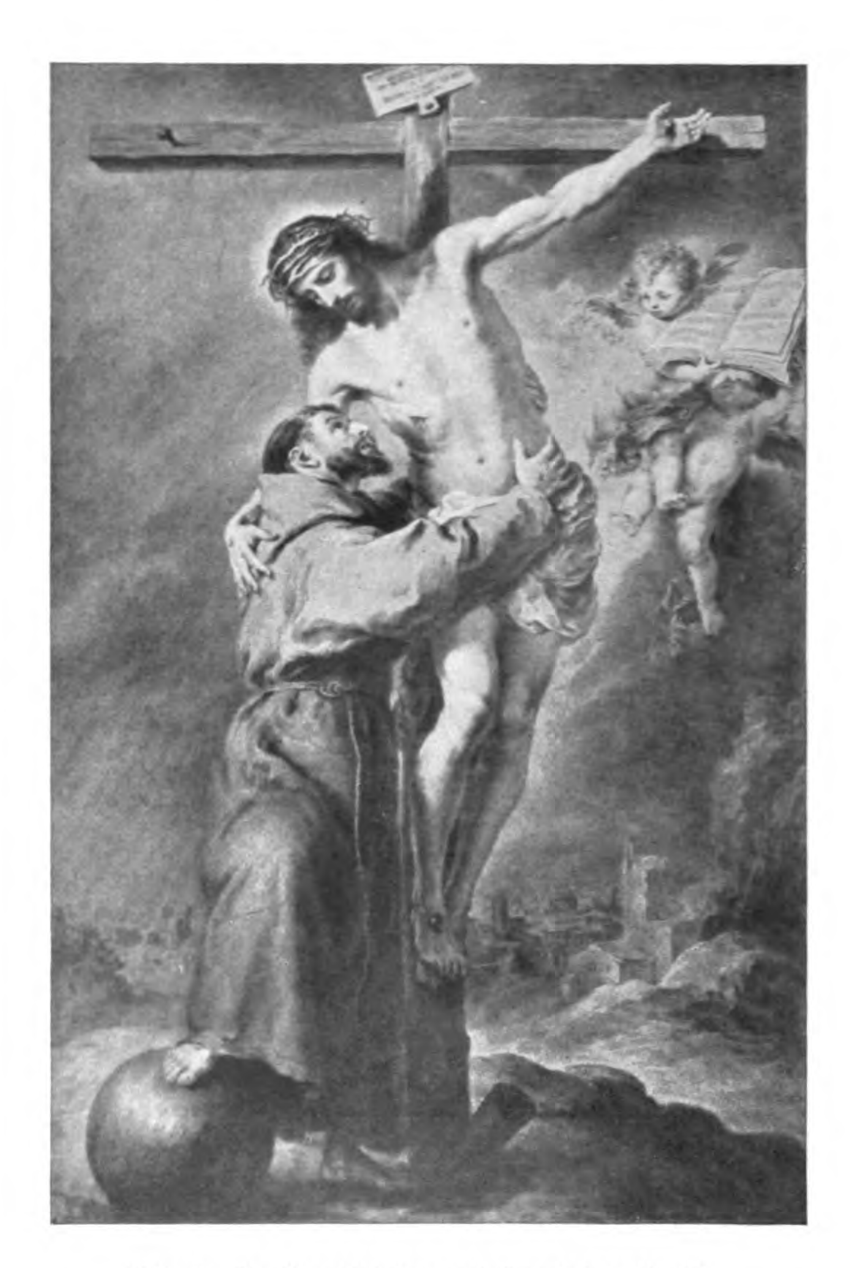


Abb. 7. Murillo, Christus und Franziskus, Sevilla.



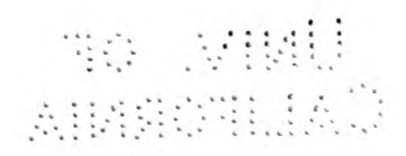
Abb. 8.
Margaritone, Franziskus mit Kreuz, Rom
(nach Wilpert).



Abb. 9.
Donatello, Franziskus mit Kruzifix,
Padua.



Abb. 10. Guercino, Franziskus in der Betrachtung des Kruzifixes, Bologna.



genommen hat und zwar in Assisi selbst. Franziskus wird nämlich vom Kreuze etwas abgerückt und als stiller Betrachter kniend oder stehend zu den übrigen Teilnehmern der Kreuzigung gesellt. Wohl die älteste Darstellung dieser Art findet sich in der Unterkirche der Basilika zu Assisi. Allerdings ist hier dem Ordensstifter noch ein bedeutender Vorrang eingeräumt, indem an die linke Seite des Kreuzes die heiligen Frauen und Johannes, auf die rechte fünf Franziskaner gestellt sind und zwar an ihrer Spitze der hl. Franziskus, während die Stelle am Fußende des Kreuzes Maria Magdalena eingeräumt ist, letzteres wohl die Folge davon, daß für unser Fresko Giottos Kreuzigung in der Arenakapelle zu Padua teilweise als Vorlage gedient hat. Franziskus ist auf ein Knie gesunken, es scheint, als wollte er im nächsten Augenblicke sich erheben, um dem Heilande seine Teilnahme noch zärtlicher zu beweisen; bewundernd und liebend hebt er die Hände empor und blickt schmerzbewegt in das gebrochene Auge seines Gottes. Wenn auch die Inbrunst der älteren Darstellungen nicht erreicht worden ist, so weist Franziskus doch die stärkste Ergriffenheit auf; die anderen Franziskaner erscheinen ihm gegenüber in leidenschaftloser Ruhe. Der zweite durch Nimbus ausgezeichnete Franziskaner ist wohl Antonius von Padua, während die übrigen angesehene Mitglieder des Sacro Convento zu Assisi oder höhere Ordensobere sein dürften.

Eine prachtvolle Darstellung der Kreuzesliebe St. Franziszi besitzt auch jene Stätte, welche die Einprägung der Stigmata in seinen Körper sah, der Monte Verna, auf dessen Gipfel er so oft die Geheimnisse des Leidens Christi mit inniger Teilnahme betrachtet hat (Abb. 5). Aber schon muß er diese Liebe nicht nur mit den evangelischen Personen, sondern auch mit dem hl. Hieronymus teilen. Hoch ragt das Kreuz empor, vier Engel in flatternden Gewändern umschweben auf beiden Seiten den toten Christus und bezeugen durch lebhafte Gesten ihren Schmerz. Zu beiden Seiten des Kreuzes stehen Maria und Johannes, neben ihnen knien rechts Hieronymus in kurzem Kittel, indem er sich mit einem Steine die Brust zerschlägt, links Franziskus, der auf ein Knie gestützt, die Hände weit

ausbreitet und zum Gegenstande seiner Liebe aufschaut und aufseufzt. Dieses Meisterwerk des Andrea della Robbia ist würdig der Stätte, die es besitzt. Tritt Franziskus auch nicht so sehr in den Vordergrund wie auf manchen älteren Werken, so übt doch die feine aszetische Gestalt mit dem tiefen, aus dem Innern kommenden Blick und den hageren Zügen eine große Wirkung aus.

Letzteres läßt sich nicht sagen von der Kreuzigung, die ein späterer Nachfolger Giottos für die Franziskanerkirche S. Croce in Florenz malte und neben welche er links Johannes, Maria und Magdalena, rechts Franziskus, König und Bischof Ludwig stellte [1]). Außer einem mitleidigen Aufblicke zum Gekreuzigten, wie ihn auch die beiden anderen Heiligen tun, verrät nichts an der Gestalt die seraphische Liebesglut, von der das Innere des hl. Franziskus erfüllt ist. Das kreuzweise Übereinanderlegen der Arme ist zu konventionell, als daß es uns in die Herzensstimmungen des Heiligen einen Einblick tun ließe. Das Gemälde wird gewöhnlich Niccolò di Pietro Gerini zugeschrieben (um 1390).

Auch die deutsche Kunst hat wiederholt die Kreuzesliebe des hl. Franziskus auf diese Weise verherrlicht. So zeigt ihn ein Gemälde der Kölner Schule aus dem 14. Jahrhundert im Wallraf-Museum zu Köln nebst mehreren anderen Franziskanern unter dem Kreuze, ebenso eine westfälische Arbeit um 1350 in der Kunsthalle zu Hamburg.

Wirken hier die Heiligen fast nur als Statisten, so erscheinen sie um so lebhafter, fast möchte man sagen theatralischer auf einer Kreuzigung des A. van Dyck in der Liechtensteinschen Galerie zu Wien. Erschreckt, geisterhaft schaut Maria auf ihren Sohn, der ihr das Antlitz zuwendet, Magdalena und Johannes haben eine höchst lebhaft bewegte Stellung, von rechts ist Franziskus mit mächtigen Schritten herbeigeeilt und heftet sein großes Auge auf den Heiland, indem er seine rechte Hand an dessen Füße und an das Kreuz, die linke zur Beteuerung seiner Liebe anf die Brust legt (Abb. 6). Sehen wir ab von der un-

[1]) Abb. in dem Prachtwerk: S. François, éd. Plon, Taf. XXXII.



gestümen und fast aufdringlichen Art, wie Franziskus sich dem Kreuze nähert, und die selbst die Aufmerksamkeit des römischen Reiters erregt, so ist das Werk eine prachtvolle Offenbarung seiner Liebe zu dem Weltheilande. Sein Herz spricht hier durch die Augen, und auch die schmerzlich bewegten Gesichtszüge reden eine ergreifende Sprache.

Es ist nicht meine Absicht, hier alle Gemälde aufzuzählen, welche den Heiligen unter oder neben dem Kreuze zeigen, aber eines möchte ich nicht unerwähnt lassen, da es eins der glänzendsten künstlerischen Darstellungen des von Kreuzesliebe erfüllten Seraphs von Assisi ist. Fra Angelico malte in dem Kapitelssaale von S. Marco in Florenz, der uns heute wie ein weihevoller Andachtsraum anmutet, eine große Kreuzigung und versammelte unter dem Kreuze ungefähr zwanzig Heilige, zumeist Ordensstifter. Keiner von allen ist ihm wohl so gelungen, wie der seraphische Heilige, mit welchem er sich in die Liebe zum Gekreuzigten teilte, da er ihn nach Vasaris Bericht nicht malen konnte, ohne Tränen zu vergießen. Unverwandt ist der Blick des Heiligen auf den Gottessohn am Kreuze gerichtet, etwas vornüber gebeugt kniet er da, unbekümmert um alles, was um ihn hergeht; er preßt die eine Hand an die Wange, als vermöchte er den Schmerz nicht zu ertragen, den ihm das Mitleid verursacht. Fra Angelico hat eines der schönsten und ausdrucksvollsten Franziskusbilder geschaffen, die wir besitzen.

Das eben besprochene Gemälde des A. van Dyck nähert sich in der persönlichen Ergriffenheit des hl. Franziskus wieder den ältesten Kruzifixen, aber gleich jenen zeigt es uns noch nicht, wie der Heiland die Liebe des Franziskus aufnahm und erwiderte. Das Verdienst, den vollkommensten Ausdruck hierfür gefunden zu haben, gebührt einem Künstler, der als religiöser Spanier für ekstatische Zustände ein feineres Empfinden hatte als der weltmännische Niederländer. Wir meinen hier Murillos weltbekannte, vielfach reproduzierte Umarmung des hl. Franziskus durch Christus, der einen Arm vom Kreuze loßlößt und ihn um den seraphischen Heiligen legt, welcher seinerseits ganz aufgelöst in Liebe und seliges Entzücken ob solch gnadenvoller Herablassung seines gekreuzigten Gottes diesen



wonnetrunken mit beiden Armen umschlingt (Abb. 7). Es ist der Höhepunkt in der künstlerischen Darstellung des Heiligen Liebe zum Gekreuzigten. Ganz neu ist freilich die Komposition nicht. Schon auf einem Metallschnitt von 1440—1450 erweist der Heiland dem hl. Bernard von Clairvaux eine ähnliche Gnade, aber dort löst er beide Arme vom Kreuze und neigt sich mit dem ganzen Oberkörper zu dem Heiligen herab [1]). Künstlerisch steht Murillos Komposition ungleich höher. Mag die kräftige Figur des hl. Franziskus die Wirklichkeit auch nicht treu wiedergeben, so wäre doch hier eine schwächliche Gestalt nicht angebracht gewesen. Und mit welch tiefem, liebendem Blick schaut er in das Auge des Herrn, wie ehrfurchtsvoll hält er ihn umschlungen, wie milde und herablassend erwidert der Erlöser des Heiligen Liebesbeteuerung! Wahrlich es ist ein wunderbares Freundespaar, das sich hier in heiliger Liebe umschlungen hält. Leicht ist der Mund des Heiligen geöffnet, als spräche er gerade das Wort: „Omnia arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam." Daß es ihm damit ernst ist, zeigt die Weltkugel, auf die er den einen Fuß gesetzt hat. Und jenes andere Wort, das in dem von den beiden Engeln gehaltenen Buche steht, und welches Franziskus so vollkommen erfüllt hat: „Qui non renuntiat omnibus, quae possidet, non potest esse meus discipulus." Wahrhaftig, das ist der ganze Franziskus, der sein Tugendleben mit der Verachtung aller irdischer Habe begann und sich allmählich zu einem Liebhaber des Gekreuzigten entwickelte, wie die Kirche nach dem großen Völkerapostel kaum einen zweiten kennt. Murillo hat sein innerstes Wesen tief erfaßt und es in wunderbar klare und künstlerische Formen gekleidet.

Franziskus unter oder neben das Kreuz zu stellen, war nicht die einzige Weise, künstlerisch seine Liebe zum Gekreuzigten auszudrücken. Bereits auf den ältesten Darstellungen trägt er meistens ein kleines Kreuz in der Hand. So auf einem Bilde des Heiligen in Maria degli Angeli (Portiunkula), das laut einer Inschrift auf das Brett gemalt wurde, das ihm bei seinem

[1]) H. Detzel, Ikonographie I, Freiburg 1896, 199, Abb.



Tode als Bett diente; ferner auf einem Bilde in der Sakristei der Basilika zu Assisi und einem ähnlichen im Vatikan, ebenso auf der porträtmäßigen Darstellung Margaritones (Abb.8) in S. Francesco a Ripa zu Rom [1]), Bilder, welche alle dem 13. Jahrhundert angehören. Wenn nicht besondere Gründe vorliegen, wie bei der Stigmatisation, wird ihm später das Kreuz von den Künstlern fast regelmäßig in die Hand gegeben, sodaß es geradezu zu einem Charakteristicum des Heiligen geworden ist. Beispiele aus dieser späteren Zeit anzuführen, wäre überflüssig, da Bilder des hl. Franziskus mit dem Kreuze zu Hunderten vorhanden sind.

Welche Bedeutung ist diesem Handkreuze beizulegen? Soll es ihn vielleicht als Ordensstifter charakterisieren? Manche behaupten es. Wie mir indes scheint, ohne genügenden Grund. Man könnte allerdings vielleicht auf ein Gemälde in der Accademia di belle Arti in Florenz hinweisen, auf welchem die hl. Klara, also eine Ordensstifterin, gleichfalls ein kleines Handkreuz trägt [2]); indes auf demselben Bilde hat Franziskus kein Kreuz. Wäre es ein Kennzeichen der Ordensstifter, so müßten es auch Antonius der Große [3]), Benedikt, Bernard, Romuald tragen, was bekanntlich nicht der Fall ist. Wenn nicht den Ordensstifter, so könnte es vielleicht den Ordensmann, den Mönch charakterisieren. Aus den Akten der hl. Märtyrin Anthusa erfahren wir, daß der hl. Bischof Athanasius ihr bei der Einkleidung mit „den härenen Gewändern ein Kreuz in die Hand" gab. Und als ihr Tod einer andern Nonne im Traume geoffenbart wurde, stand diese auf und nahm „ihr Kreuz", um die tote Freundin zu suchen [4]). Wilpert, der auf diese Erzählung hinweist [5]), glaubt, daß auf den Brauch, den Mönchen und Nonnen

[1]) Das Bild ist nach 1260 entstanden. Wir reproduzieren es nach der farbigen Tafel Wilperts (Mosaiken und Malereien 261), der es reinigen und von den spätern Zutaten teilweise befreien ließ. Daß es eine Arbeit Margaritones ist, kann nach den bezeichneten Werken des Malers in Arezzo, Siena und im Vatikan keinem Zweifel unterliegen.

[2]) Venturi, Storia V, 38. Auch auf dem alten porträtartigen Bilde zu S. Chiara in Assisi trägt sie ein Kreuz in der Hand.

[3]) Antonius trägt allerdings ein Kreuz, aber es ist das nach ihm benannte Stabkreuz; Benedikt hat häufig den Abtsstab.

[4]) Vgl. Usener, Acta S. Anthusae, in: Anal. Bolland XII, 1893, 24. 28.

[5]) Die römischen Mosaiken und Malereien 49.



bei der Einkleidung ein Kreuz zu überreichen, auch das Handkreuz des hl. Franziskus zurückzuführen sei. Man fragt sich aber, weshalb z. B. auf dem erwähnten Bilde in der Accademia di belle Arti in Florenz der hl. Antonius ebenso wenig wie Franziskus das Handkreuz erhalten hat, was doch um so näher lag, da Klara es trägt. Man kann auch an die Überlieferung denken, die in Assisi noch fortlebt [1]), Franziskus habe auf seinen Reisen ein kleines Kreuz bei sich geführt und es während der Predigt den Zuhörern gezeigt und noch heute rühmt sich seine Grabeskirche, im Besitze dieses Kreuzes zu sein [2]).

Ich halte es indes für wahrscheinlicher, daß das Kreuz, welches die Maler von Anfang an ihm in die Hand gegeben haben, ein Sinnbild seiner ungewöhnlichen Liebe zum Gekreuzigten sein soll. Wollte man diesen Zug zum Ausdruck bringen — und es lag sehr nahe, es zu tun — so konnte man ihn nicht immer zu Füßen des Gekreuzigten darstellen; besonders wenn es sich um ein Einzelbild handelte, fand sich kaum ein anderes Mittel, als ihm das Kreuz in die Hand zu geben.

Wie es sich damit aber auch verhalten mag, später war das Kreuz jedenfalls der Ausdruck seiner Liebe zum gekreuzigten Heilande; denn seit dem 15. Jahrhundert ist es meistens nicht ein einfaches Kreuz, sondern ein Kruzifix. Ich nenne hier z. B. ein Tafelgemälde im Wallraf-Museum zu Köln aus dem Ende des 15. Jahrhunderts, das den hl. Franziskus

---

[1]) Vgl. B. Kleinschmidt, Die Basilika S. Francesco in Assisi I, Berlin 1914, 275, Abb. Auch das bei Assisi gelegene Kloster Carceri wähnt sich im Besitze eines kleinen, von Franziskus getragenen Kreuzes (vgl. Panfilo da Magliano-Müller, Gesch. des hl. Franziskus und der Franziskaner, München 1883, 258). Sicher ist, daß Franziskus ein Kreuz in Form eines Tau (*T*) zum Siegel hatte. Vgl. L. Oliger, Textus antiquissimus epistolae S. Francisci de reverentia corporis Domini, in: AFH VI (1913) 8 f.

[2]) Die mittelalterliche Malerei gab auch den Märtyrern gern das Handkreuz; so trägt es in der Domkrypta zu Aquileja um 1150 der hl. Chrysogonus (Lankoroński, Taf. 17), der hl. Sebastian in S. Sepolcro zu Barletta (Salzaro, Studi II, 2) und zahlreiche Märtyrer auf den römischen Mosaiken (Wilpert, Taf. 179. 184. 192). Obgleich nun Franziskus ein glühendes Verlangen nach dem Martyrium trug, so daß Bonaventura ihm ein halbes Kapitel widmete, und man die Stigmatisation als ein unblutiges Martyrium ansah (Legenda cap. 9 n. 5 ss. und cap. 13 n. 3), glaube ich nicht, daß das Kreuz in seiner Hand ein Hinweis darauf ist.



im Verein mit Bonaventura, Bernardin und Klara zeigt. Franziskus trägt in der Linken ein kleines Kruzifix, während er die Rechte mit dem Wundmale dem Beschauer entgegenhält. Ebenso gab Donatello der stark realistischen Statue des Heiligen am Altare der Basilika S. Antonio zu Padua nebst dem Buche ein Kruzifix in die Hand (Abb. 9). Diese Beispiele ließen sich leicht häufen, aber es erübrigt sich, noch mehr anzuführen, da der Sinn der Darstellung unzweifelhaft klar ist. Nur sei hier eine Darstellung erwähnt, auf welcher Franziskus ein großes Kreuz in der Hand hält, um es durch seine ersten Gefährten verehren zu lassen. Es ist also eine Illustration zu der eingangs erwähnten Mahnung des Heiligen [1]), die uns Thomas von Celano überliefert hat. Das Bild befindet sich in der Kirche von Rivo Torto und ist eine schwächliche Arbeit des Sermei von Assisi (um 1600).

Der letzte Schritt in der Abwandlung unseres Sujets nähert sich wieder den ältesten Kruzifixen. Man nahm dem hl. Franziskus das kleine Kruzifix wieder aus der Hand, *legte oder stellte es vor ihn hin und ließ es ihn knieend, tiefgebeugt und selbst sitzend betrachten.* Ich besitze eine beträchtliche Anzahl Abbildungen von Gemälden dieser dritten Art, die Liebe des Franziskus zum Gekreuzigten auszudrücken, vermag aber nicht zu sagen, wo und wann sie zuerst auftritt; sie ist kaum vor dem 16. Jahrhunderte nachweisbar. Genannt seien ein Gemälde von Francesco Bassano († 1592) in der Gemäldegalerie zu Wien, auf welchem Franziskus vornübergebeugt sich auf einen Felsblock stützt, hinter dem ein Kruzifix aufgestellt ist, ferner eine Arbeit von Lud. Cardi-Cigoli († 1613) in der Pitti-Galerie zu Florenz, die dieses Motiv wiederholt, nur läßt der Künstler den Heiligen vor dem großen Steine knieen, desgleichen ein Gemälde in S. Giovanni in Monte zu Bologna von Guercino († 1666), der das Kruzifix neben Franziskus auf den Boden legt (Abb. 10). Auch Rubens läßt auf seiner gewaltigen Stigmatisation im Wallraf-Museum zu Köln den Heiligen gerade in die Betrachtung eines kleinen am Boden liegenden

1) S. François, éd. Plon, Abb. p. 49.

Kruzifixes versunken sein, als ihm der Cherub erscheint und die Wundmale einprägt.

Es war eine starke Abschwächung des ursprünglichen Gedankens und eine Abbiegung von demselben, wenn die Maler der Barockzeit neben das Kreuz häufig einen Totenkopf legen, gerade als ob Franziskus zu seiner Kreuzesliebe und Weltentsagung durch die Betrachtung der Vergänglichkeit alles Irdischen gelangt wäre, was doch nach den ältesten Legenden durchaus nicht der Fall ist. So betet er auf einem Gemälde des Theotokopuli im Museum zu Lille vor einem Kreuz, das auf einem Stein neben einem Totenkopf liegt. Auf einem Gemälde desselben Meisters im Louvre ist auch das Kreuz verschwunden, Franziskus hält nur den Totenkopf in den Händen als Symbol der *Vanitas vanitatum* für einen Novizen, der vor ihm kniet. Auch Rembrand hat neben den knienden Franziskus einen Totenkopf gelegt, während er das Kruzifix in der Hand hält und betrachtet [1]). Ähnlich A. van Dyck, Gius. da Ribera und zahlreiche andere Maler seit der Barockzeit bis heute.

Es will mir scheinen, als hätten die Künstler viel besser als manche seiner Biographen, namentlich als jene, welche ihn an den Anfang der Renaissance stellen und zu einem modernen Subjektivisten machen möchten, den tiefsten Grundzug seines Wesens erfaßt, nämlich seine unsäglich glühende Liebe zum gekreuzigten Weltheiland. Er konnte in Wahrheit mit dem Völkerapostel beteuern, „nichts zu wissen als allein Jesum und diesen als Gekreuzigten“ (1 Kor 2, 2).

Diese unentwegte Anklammerung an das Kreuz und den Gekreuzigten war es auch, welche ihn befähigte, seine hohe, weltgeschichtliche Mission zu erfüllen und zur Beseitigung so mancher Übelstände in der Kirche und besonders zur Verinnerlichung der Christenheit so viel beizutragen. In diesem Sinne darf man wohl auch jene eigentümliche Vision verstehen, die dem Priester Silvester in Assisi zuteil wurde. Er sah näm-

[1]) Vgl. B. Kleinschmidt, Franziskus in Kunst und Legende, M.-Gladbach 1913, 35. 103. Diesem Buche wurde mit Erlaubnis des Verlegers unsere Abbildung 6 entnommen, das Klischee wurde bereitwilligst zur Verfügung gestellt.



lich, wie aus dem Munde des Franziskus ein goldenes Kreuz hervorging, dessen Längsbalken bis zum Himmel und dessen Querbalken bis an die Grenzen der Erde reichte. Dadurch sollte dem Silvester, wie Thomas von Celano hinzufügt, die große Kraft und weltumspannende Bedeutung des Werkes des hl. Franziskus gezeigt werden. Und gewissermaßen als Begründung schließt er den Bericht: „Sed quid mirum, si Franciscus crucifixus apparuit, cui tantum semper cum cruce fuit?" [1]).

Daß freilich schon im Anfange seiner „Bekehrung", wie neuestens Robert Saitschick in seinem Büchlein über Franziskus meint, diese tiefe Versenkung in Christi Leiden ihn beseelt hat, möchte ich bezweifeln. Franziskus ist zuerst von den Armutsgedanken, die damals in der Luft lagen, innerlich erfaßt und zu einem andern Menschen umgewandelt worden. Dieser ersten Liebe ist er auch später mit unverminderter Kraft treu geblieben, wie besonders sein „Testament" bezeugt. Er faßte aber die Armut, wie Th. Soiron richtig sagt [2]), nicht als Selbstzweck auf, sondern als Mittel zum Zweck, als Mittel nämlich, den Tugendreichtum und folglich die Liebe Gottes zu mehren. Ihren Ausgangspunkt hat allerdings diese Kreuzesliebe in der Mahnung des Kruzifixes in St. Damian. Zu diesem noch heute in Assisi aufbewahrten und hochverehrten Bilde mag er mehr denn einmal zurückgekehrt sein, um vor dem Gekreuzigten in Stunden der Not und Bedrängnis sein Herz auszuschütten und von ihm Rat zu erflehen. Und so ging in ihm jene Umwand-

[1]) Thomas Cel., Leg. II c. 75. Bei Bonaventura, Leg. c. 3 n. 5, wird durch die Erscheinung des Kreuzes ein gewaltiges Ungeheuer verscheucht, das die Stadt Assisi bedrohte. Eine Illustration dazu enthält die Übersetzung der *Legenda* Bonaventuras von 1512. Das heute sehr selten gewordene Buch ist mit 51 farbigen Holzschnitten geschmückt. Die Vision des Kreuzes ist folgendermaßen dargestellt: Rechts kniet Silvester, links steht Franziskus, zwischen ihnen schwebt ein goldenes Kreuz, das den Holzschnitt von oben bis unten durchschneidet und dessen Querbalken aus dem Munde des Franziskus hervorgegangen zu sein scheint. Im Hintergrunde liegt die burgähnliche Stadt, gegen welche ein Drache Feuer und Flammen speit. Die Holzschnitte wurden von dem Dürerschüler Wolf Traut angefertigt. Vgl. Chr. Rauch, Die Trauts II, Straßburg 1907, 56 ff.

[2]) Das Armutsideal des hl. Franz von Assisi und die Lehre Jesu über die Armut, in: FS IV 13.



lung vor sich, die den gekreuzigten Heiland in den Mittelpunkt aller seiner Gefühle stellte. Von dieser späteren Zeit lasse ich gern die schönen Worte Saitschicks gelten[1]: „Christus, den er zuvor nur aus der Ferne verehrt hatte, war ihm jetzt die Offenbarung alles Daseins, die Lösung aller Widersprüche, die Überwindung aller mittleren Lebensstufen; Christus offenbarte ihm die geheimnisvolle Wirkung des Leidens, die Erhöhung durch das Leiden. Jetzt war für ihn die Passion nicht mehr ein geschichtliches Ereignis, dem er aus der Ferne zusah, sondern sie teilte sich seiner Liebe mit, prägte sich ihr unauslöschlich ein und schuf sie um." Bis zu welch hohem Grade letzteres der Fall, offenbart uns die Stigmatisation auf dem Monte Verna.

---

[1]) Franziskus von Assisi, München 1916, 18.

Zum Charakterbild des Johannes Duns Scotus.

Von Joseph Klein.

R. Seeberg schreibt über den Charakter des Doctor subtilis in seinem so lesenswerten Buche „Die Theologie des Johannes Duns Scotus“: „Die Hoffnung, aus denselben (den Werken d. D. Sc.) etwas über sein persönliches Leben und Wesen zu erfahren, täuscht, wenn auch keineswegs in dem Grade, wie etwa Renan annimmt“ [1]).

In geschickter Weise fügt Seeberg sodann folgendes Charakterbild zusammen: „Der Wissenschaft gehört sein Herz, das logische Turnier ist seine Freude“ [2]). „Groß ist er in der Konsequenz und der Schärfe seines Denkens, in der Virtuosität seiner Dialektik und Kritik und in der Beweglichkeit seiner Logik“ [3]). „Duns ist wirklich ein großer Systematiker“ [4]). „Ein strenger kritischer Geist, ein reiner Gelehrter, ein nüchterner praktischer Mann“ [5]). „Der wunderbare Fleiß des Mannes, den seine Werke bezeugen, der rauhe und bittere Ernst seines Denkens und seiner Kritik, sie waren der Ausdruck eines eisernen Willens“ [6]). „Sehen wir recht, so ist es doch ein mächtiger und starker Idealismus, der die herbe und strenge Gestalt dieses Bettelmönches ziert“ [7]). „Täuschen wir uns nicht, so kann man also aus den Schriften des Duns doch mehr über seine Persönlichkeit entnehmen, als es auf den ersten Blick möglich erschien“ [8]).

Dieser letzte Satz ist völlig richtig, wie auch das Folgende zeigen wird. Dabei wird sich eine Bereicherung und Verbesserung des Seebergschen Charakterbildes ergeben.

Seeberg meint: „Von sich redet Scotus nie“ [9]). Er spricht aber mehrmals von sich und läßt uns einen Blick sowohl in seine äußeren Verhältnisse wie in sein Innenleben tun, z. B. wenn er sagt: „Daß Rom, das ich nicht gesehen habe, existiert, glaube ich auf den Bericht glaubwürdiger Leute hin“ [10]). Scotus scheint also nicht in die ewige Stadt gekommen zu sein. Viel-

---

1) S. 50—51. 2) S. 51. 3) Ebd. 4) Ebd. 5) S. 54.
6) S. 55—56. 7) Ebd. 8) Ebd. 9) S. 51.
10) Ox. III d. 23 q. un. n. 4.

leicht waren die Kämpfe zwischen Philipp dem Schönen und Papst Bonifaz VIII. daran schuld. Ein anderes Mal spricht Scotus von seiner Unkunde im Zitherspiel: „Meine hierin ungeübte Hand ist nicht geschickt in jener Fähigkeit, deren man zum Zitherschlagen bedarf“ [1]). Aber vielleicht hörte er gerne das Zitherspiel, weil er davon redet. An einer anderen Stelle zeigt er sich uns, wie er dozierend auf dem Lehrstuhle sitzt: „Auch jetzt, von meinem momentanen und aktuellen Hiersitzen, wird im göttlichen Intellekte die Gewißheit hiervon nicht erweckt durch das (geschaute) Hiersitzen selbst“ [2]). Desgleichen kündet er einmal seine morgige Beschäftigung an: „Falls jetzt mein Wille festgelegt wäre auf eine bestimmte Entscheidungsmöglichkeit, daß ich nämlich morgen schreiben werde, und mein Wille wäre unhemmbar und auch unveränderbar, so würde mein Schreiben morgen nicht kontingent sein“ [3]). Interessant ist es, wenn er uns einen Einblick gewährt in sein Glaubensleben. Wenn die Dämonen und der Antichrist ihn durch Wunder irre machen wollten in seiner Glaubensüberzeugung, so würde er von ihnen folgendes fordern: „Wenn du Gott bist, so bewirke, daß ich unverhüllt die göttliche Wesenheit schaue, sowie daß ich darnach erstens eine sichere Erinnerung an diese Schauung bewahre und zweitens die Gewißheit besitze, jenes sei wirklich die Schauung der göttlichen Essenz gewesen.“ (Man merkt den kritischen Kopf!) „Ferner, wenn du Gott bist, so sage mir, was ich um die und die Stunde tun, denken und erstreben werde“ [4]). Auch seine Arbeitsweise verrät uns der subtile Forscher, wie manche Probleme ihm lange nachgingen. So sagt er z. B. über die Frage, ob Sündentilgung und Gnadeneingießung nur eine oder mehrere Veränderungen seien, diese habe ihn einst länger beschäftigt (in qua aliquando tenui); und nach Darlegung der Gründe, daß es mehrere Veränderungen sein müßten, fügt er bei: „Diese Gründe sind gut und sie erschienen mir einst als beweiskräftig“ [5]). Ferner redet er davon, wie er sich im Beichtstuhle gegen solche verhalten würde, die

[1]) Ox. III d. 3 q. un. n. 18. [2]) Ox. I d. 39 q. 5 n. 10.
[3]) Ox. II d. 37 q. 2 n. 2. [4]) Ox. Prol. q. 2 n. 12.
[5]) Par. IV d. 16 q. 2.



nicht restituieren wollten. „Nie würde ich jemand absolvieren, bevor er nicht Rückerstattung geleistet hätte, falls er kann; ebenso würde ich ja niemand absolvieren, der willens ist, fremdes Gut zu behalten und zu rauben; denn ein solcher befindet sich im aktuellen Todsündenzustande“ [1]).

Dies sind einige Stellen, an denen Scotus von sich selber spricht, Stellen, wie sie mir zufällig in der Erinnerung haften blieben, und nur aus den Werken, die ich für sicher echt halte. Sie könnten aber bei absichtlichem Suchen ziemlich vermehrt werden, besonders wenn man auch die zweifelhaften Schriften benützt.

Seeberg äußert sich weiter über Scotus so: „Ich kenne nicht viele Schriftsteller, die in dem Maße wie Duns auf persönliche Züge in ihren Werken verzichtet haben ... Persönlichen Eindrücken und Stimmungen begegnet man bei ihm selten. Er tritt nie anders auf als der von Kopf zu Fuß gepanzerte, von Waffen starrende Ritter der strengen Wissenschaft“ [2]).

Doch nicht! Auch ihn sieht man öfters vertraulich wie im Kreise seiner Freunde das Visier öffnen und sich ganz persönlich geben.

Geschautes und Gehörtes verwertet Scotus gern. So erfahren wir durch ihn, wie man zu seiner Zeit in England und Frankreich einen hölzernen Reifen (circulus de ligno) mit grünem Weinlaub umwand und ihn am Hause aushängte als Zeichen des Wein- und Mostausschankes [3]). Seine Beobachtung, wie ein ins Wasser fallender Stein zuerst nur einen, dann aber immer weitere konzentrische Kreise erzeugt, verwendet er als Gleichnis für seine Lehre von der aktuellen und virtuellen Intention [4]). Ein geflügeltes Wort, das noch heute im Volksmund bei uns ebenso zu hören ist, bringt er lateinisch: Una hirundo non facit ver [5]). Nur sagen wir statt „Frühling“ in Franken gewöhnlich „Sommer“. Wie Scotus auch den sozialen Verhältnissen seine Aufmerksamkeit widmete, ersehen wir aus seiner Äußerung, ein weiser Gesetzgeber müsse ehrenhafte Kaufleute

---

[1]) Par. IV d. 15 q. 4 n. 28. [2]) S. 51.
[3]) Ox. II d. 42 q. 2 n. 17 und Par. IV d. 8 q. 1 n. 6.
[4]) Par. IV d. 6 q. 7 n. 10. [5]) Ox. II d. 28 q. 1 n. 6.



unterstützen; denn sie holen aus fernen Landen dort überflüssig vorhandene Waren, heben sie auf unter Gefahren, besonders unter Feuergefahr, und bieten sie feil. Dagegen Zwischenhändler (vielleicht Kettenhändler: modo emit, ut statim . . . vendat) sollte man des Landes verweisen und vertreiben. Beim Einkauf drücken sie den Preis herab, beim Verkauf schrauben sie ihn empor. Sie heißen auf Französisch (gallice) regratiers. Diese Stelle im IV. Buche des Oxoniense d. 15 q. 2 n. 23 könnte übrigens darauf hindeuten, daß dies opus erst in Paris vollendet wurde. Politische Dinge — Scotus war Dantes Zeitgenosse — fand ich nicht von ihm berührt. Nur das Jahr 1300 — übrigens das Jahr, in welches Dante seine Dreiweltenwanderung verlegt — wird erwähnt: „Die Sekte Mahomets dürfte binnen kurzem unter Gottes Mitwirkung ihr Ende finden; denn sie ist sehr geschwächt worden im Jahre Christi 1300, viele ihrer Bekenner sind tot, die meisten wurden zur Flucht gezwungen“ [1]). Was Scotus hiermit meint, ist nicht recht klar; denn erst 1291 waren die letzten christlichen Besitzungen in Palästina von den Sarazenen zurückerobert worden. Vielleicht berichtet er nur ein dunkles Gerücht vom Einbruch türkischer, heidnischer Stämme, die damals auf Kosten der mohammedanischen Sultane in Kleinasien sich auszubreiten begannen, aber später so gewaltige Träger des Glaubens Mohammeds werden sollten und heute noch eine Rolle im Weltkriege spielen.

So recht als Kind des 12. und 13. Jahrhunderts redet dieser Geistesriese über die Wunder, welche Papst Silvester vor Kaiser Konstantin vollbracht haben soll, indem er diesen, taufend, von der Lepra heilte und die Juden bei einer Disputation zum Schweigen brachte. Diese Tatsachen seien als ganz offenkundig der Welt nicht verborgen geblieben; nur von ganz Vermessenen könnten sie geleugnet werden [2]). Schon Wolfram v. Eschenbach gedenkt in seinem wundervollen Parzivalepos des Wunders St. Silvesters bei dem wichtigen Momente, wo Parzival durch seine Frage in der Gralburg seinen kranken Oheim Amfortas wunderbar heilt [3]). Papst Silvester soll einen

[1]) Ox. Prol. q. 2 n. 9. [2]) Ox. Prol. q. 2 n. 11.
[3]) Parzival XVI, 260—275.



Stier, den der Jude durch Flüstern des Gottesnamens getötet hatte, wieder belebt haben durch Christi Namen. Wir stehen da mitten im Wunderland des Mittelalters. Ebenso, wenn Scotus meint, es gebe über der Erde (die er sich übrigens nicht als Scheibe, sondern sehr wohl als Kugel gedacht haben könnte nach Ox. 1 d. 1 q. 5 n. 2—4) eine Sphäre des reinen Feuers. Da wurde nun die Schwierigkeit erhoben, der aufsteigende Rauch der Götzenopfer und die Infektion durch die Sünden der Menschen könnten jene klare Sphäre beflecken. Scotus erwidert ernsthaft, jener Rauch und jene Sündeninfektion steige nicht so hoch empor [1]. Diese Vermengung des Sittlichen und Physischen ist eigenartig. Wieso soll der Götzenopferrauch anders sein als der sich entwickelnde Rauch, wenn die Italiener Hühner am Spieße braten?

Verständlich ist uns Scotus wieder, wenn er mit uns lacht oder doch lächelt. Er macht gerne einen leichten Scherz, z. B. wenn er den bösen Juristenvers zurückweist: Est haeresis crimen, quod nec confessio celat: und mit feinem Lächeln beifügt: „Nicht das Versmaß ist nicht gut, sondern der Versinhalt ist falsch" [2]. Oder, wenn er die Entstehung einer vegetarianischen Häresie bei einem Kranken, der den Römerbrief liest, in folgender launiger Weise schildert: „Es könnte jemand das Wort des Apostels: Wer schwach (infirmus) ist, der esse Gemüse Rom. 14, 2: übel verstehen und daraus folgern, jeder Kranke sei demnach in Bann und Fluch, der etwas anderes esse als Gemüse" [3]. Es könnte auch ein gutmütiger Spott über unberechtigte Schriftausleger sein, die manchmal, noch heute in sektiererischen, kleinen Religionsgenossenschaften, sonderbare Sachen zum besten geben. Sekten gab es damals ziemlich überall. Mitten im Dozieren verrät er seinen Humor, wenn er in der ernsten Erörterung über die Unmöglichkeit eines Beweises für Gottes Allgegenwart per essentiam sagt, Gott könne auch aus der Ferne wirken, selbst wenn er an einem bestimmten Orte so gegenwärtig wäre, wie es sich alte Weiblein (vetulae)

[1]) Ox. IV d. 47 q. 2. [2]) Ox. IV d. 21 q. 2 n. 19.
[3]) Ox. III d. 23 q. un. n. 18.



denken, daß er nämlich irgendwo im Himmel auf einer Kathedra sitze [1]).

Gibt so Scotus manchmal seiner heiteren Stimmung nach, so findet man andrerseits Stellen, an denen er sich eigentlich im Tadeln etwas vergeben hat. Weder bei Albert dem Großen, noch bei St. Bonaventura, noch weniger beim hl. Thomas dürfte man dergleichen finden. „Der unsaubere Mahomet mengte andere Unsauberkeiten zahllos in die Schriften“ [2]). „Die Sarazenen, die allergemeinsten Schweine, erwarten als Glückseligkeit, was für Schweine paßt. Darum wolle auch Avicenna hiervon nichts wissen. 9 Met. c. 7“ [3]). „Wie sinnlos sind die Zeremonien der Juden ohne Zusammenhang mit Christus“ [4]). „Was faseln die Manichäer, diese Esel, von einem primum malum! Sie selber sind zwar nicht die ersten Schlechten, aber gerade genug schlecht“ [5]).

Doch in seiner wissenschaftlichen Kritik überläßt er sich derartigen Temperamentsausbrüchen nicht. Seine Gegner nennt er da nicht. Nur einige spitze Bemerkungen sind mir aufgefallen. Von St. Thomas und dessen Anhängern heißt es: „Es ist merkwürdig, daß sonst gescheite Leute einen solchen Schluß ziehen“ [6]). Oder: „Aber wie dieser Doktor hier so reden kann, das verstehe ich nicht“ [7]). Er meint, hier bei St. Thomas einen eklatanten Widerspruch zu erkennen. Dagegen passiert es Scotus öfters in seiner temperamentvollen Art, daß er in erster Person redend auftritt und daß er disputierend den Gegner apostrophiert wie einen persönlich Gegenwärtigen; z. B. Ox. IV d. 20 q. un. n. 9: „Dir wenn es nachginge, so dürfte jemand, der einmal absolviert wurde und dann wieder gefallen ist, nie mehr losgesprochen werden; das ist aber gar nichts.“ Oder Ox. III d. 23 q. un. n. 7: „Nach deiner Ansicht stimme ich jenem Satze nur deshalb zu, weil er geoffenbart ist durch die Urwahrheit.“ Ferner: „Wenn du sagst, dieser Grund beweise, daß es nicht in Gottes Gewalt stehe . . . so sage ich, daß dies nicht hieraus folgt“ [8]). Ähnlich heißt es Ox. II d. 6 q. 2 n. 12:

[1]) Par. I d. 37 q. 2 n. 7. [2]) Ox. Prol. q. 2 n. 8.
[3]) Ox. Prol. q. 2 n. 8. [4]) Ebd. [5]) Ebd. [6]) Par. I d. 36 q. 4 n. 10.
[7]) Par. IV d. 46 q. 4 n. 8. [8]) Ox. I d. 1 q. 1 n. 10.



„Und wenn du einwirfst . . . respondeo.“ Dieses respondeo oder dico oder gar credo des Scotus ist aber nicht etwa das stereotype und ganz unpersönliche „respondeo dicendum“ des Heiligen von Aquino, sondern ein Ausdruck recht energischer, persönlicher Stimmung. Ein Beispiel sei Par. IV d. 15 q. 4 n. 38 ff. „Niemand ist gehalten, sich selbst als Sklave zu verkaufen, um unrechtes Gut zurückerstatten zu können; denn die Freiheit ist das kostbarste und edelste Gut der Seele und folglich des Menschen; wegen zeitlicher Güter darf es darum niemals verkauft werden . . . Wenn aber jemand einen anderen ungerecht zum Sklaven gemacht und ihn seiner Freiheit beraubt hat, tunc dico, daß er verpflichtet ist, sich zu verkaufen, falls er anders jenem die Freiheit nicht wieder zurückgeben kann . . .“ In n. 39 redet er dann drohend gegen die Verführer: „In acht nehmen mögen sich die, welche Menschen zur Sünde verführen oder zum Schlechten sollizitieren“. In n. 43 kommt er dann auf die Todesstrafe zu sprechen: „Credo enim, daß es eine ganz gerechte Anordnung wäre, die Gotteslästerer zu steinigen und auch die anderen Sünden gegen Gott härter zu bestrafen, als es jetzt geschieht. Scandalosum est, daß vielerorts die Fürsten mehr die Sünden gegen ihre Person bestrafen als die Sünden gegen Gott . . .“ In n. 44 wendet er sich dann gegen die Mörder, zugleich aber auch gegen die allzu Laxen und Milden (Beichtväter), welche ihnen sagen, sie seien nicht an die Wiedervergeltung gebunden. n. 45. „Dico tamen ego, wer irgenwie ungerecht einen andern getötet hat, der ist verpflichtet zu jeder ihm möglichen Restitution; er hat für die Seele des Getöteten zu sorgen und muß sein eigenes Leben für jenen hingeben im heiligen Lande gegen die Ungläubigen oder in Sachen der Kirche gegen ausgemachte Rebellen und Ungehorsame“.

Hier ersteht vor uns der volle Ernst der Kreuzzugszeiten. Im Oxforder Kommentar betont Scotus vorsichtigerweise, daß niemand ohne ausdrücklichen Befehl Gottes sich selbst zur Sühne töten darf. „Allein“, meint er auch hier, „es ist gut für ihn, daß er sein Leben der Gefahr aussetzt in einer gerechten Sache, etwa im Kampfe gegen die Feinde der Kirche.“ Und auch hier eifert er wieder gegen die Toren von Beichtvätern,

welche Menschenmörder absolvieren, ohne diese schwere Restitutionspflicht ihnen einzuprägen, „als ob gleichsam ein Menschenmörder leichter durchkommen könne als, damit ich es deutlich sage, ein Hunds- oder ein Stiermörder, denn einen solchen würden sie nicht absolvieren, ohne ihm die Restitution aufzuerlegen“ [1]). „Viele Laien“, sagt er einmal mit grollender Trauer, „wissen heutzutage besser durch Belehrung von anderen oder durch Predigt oder durch die Hl. Schrift die Strafen, welche für die verschiedenartigen Sünden als Buße auszuhalten sind, als viele Priester“ [2]). Man scheint also damals durch den guten Teil der Geistlichkeit reichlich Gelegenheit gehabt zu haben zur Anhörung von Christenlehre und Predigt; und auch die Hl. Schrift muß viel gelesen worden sein.

Doch Scotus zeigt nicht bloß in der Richtung zur Strenge solche tiefe Gemütserregungen. Er ist nicht etwa ein harter, verbitterter Rigorist. Dieser Mann, mit dem für Recht und Gerechtigkeit flammenden Zorn, nimmt ebenso eifernd Stellung gegen jene Fürsten, welche für andere Delikte, die nicht nach der Hl. Schrift als todeswürdig feststehen, die Todesstrafe verhängen; besonders gegen die Tötung einfacher Diebe erhebt er sich. Denn weder das Alte noch das Neue Testament gestatte dies, und sarkastisch fügt er bei: „Auch haben wir nicht vernommen, daß hierüber eine Bulle vom Himmel herabgekommen wäre“ [3]). Hier zeigt Scotus seine Mißbilligung über den Aberglauben der vom Himmel gefallenen Briefe u. dgl. Dann sagt er: „Hüten sollen sich darum die Fürsten ... und wissen mögen es die Richter ... ungerecht sind alle diese bürgerlichen Gesetze“ [4]). Dasselbe Erbarmen eines tiefmilden Herzens fühlt er für die Armen und Bedrückten: „Schwerer anzuschlagen ist die Verstümmelung eines Armen, falls er des abgeschlagenen Körpergliedes zum notwendigen Lebensunterhalte sehr bedurfte. Beim Reichen ist allerdings zu beachten die höhere Würde der Person; allein dies macht wenig aus im Verhältnis zu jenem ersteren Umstande“ [5]). Darum muß die Restitution bemessen

1) Ox. IV d. 15 q. 3 n. 6.
2) Par. IV d. 17 q. un. n. 8.
3) Ox. IV d. 15 q. 3 n. 8.
4) Par. IV d. 15 q. 4 n. 45.
5) Ox. IV d. 15 q. 3 n. 9.



werden beim Armen nach dem Verdienstausfall für die ganze weitere Zukunft, nach den Heilungskosten und endlich ist ihm ein Trostgeld, ein Schmerzensgeld zu zahlen wegen seiner dauernden Desolation [1]). Im Bußgericht ist Scotus für die weitestgehende Güte, wo es irgendwie mit der Hl. Schrift vereinbart werden kann. In kluger und zartfühlender Unterscheidung soll der Beichtvater z. B. einem Armen nicht Fasten und zu viel Gebete auferlegen, wenn derselbe viel arbeiten muß und wenig Zeit hat; man soll ihm dann lieber die Anleitung geben, seine Mühsale als Buße zu ertragen [2]). Einem Reichen, der recht zart ist und nicht hart fasten oder sich sonstwie kasteien kann, gebe man Gebet und Almosen auf, damit er nicht etwa die Buße ganz abschüttelt und so in neue Sünden fällt. Man lege überhaupt das als Buße auf, was jemand gern und beharrlich tut [3]).

Dieses Herzliche, Liebenswürdige seines Wesens bricht bei Scotus sehr oft hervor, ja es ist ein Zug in seinem gewöhnlichen Verkehr. Darum schöpft er beim Dozieren so gern aus seinem Innenleben. So unterscheidet er z. B. drei Grade der Intensität des Wollens. Dies drückt er empirisch-psychologisch aus: „Daß es einen schwachen Willensakt gibt, ist klar, da ich ganz schwach etwas wollen kann . . . Daraus (aus dieser subjektiven Erfahrung) will ich soviel entnehmen, daß . . ." [4]). Ebenso subjektiv-experimentell legt er den direkten und die reflexen Caritasakte der vollkommenen Liebe dar: „Wie ich also aus Caritas Gott an sich liebe, ebenso liebe ich aus Caritas wieder diesen (direkten) Akt, in welchem ich Gott an sich liebe. So oft ich darum auch den vorhergehenden Liebesakt, reflektierend, liebe..." etc. [5]). Dabei bezieht Scotus in seiner lebhaften und liebenswürdigen Art gern den Hörer in seine empirisch-psychologischen Darlegungen: „Mit einem und dem nämlichen Akte will ich Gott und will, daß du Gott willst. Und hierdurch liebe ich dich aus Caritas; denn so will ich dir das bonum iustitiae" [6]). Oder: „Wir nehmen in uns wahr durch Erfahrung das Vorhandensein

---

1) Ebd. 2) Ox. IV d. 15 q. 1 n. 13. 3) Ebd. n. 14.
4) Ox. III d. 26 q. un. n. 17.
5) Ebd. n. 21.
6) Ox. III d. 28 q. un. n. 3.



dieses Aktes, die Sehnsucht“ [1]). Um ihr persönliches Interesse zu schärfen, redet er die Hörer beim Beginne einer Abhandlung so an: „In dieser Quästion werde ich zuerst sagen, was gewiß ist; denn gewiß ist, daß in uns die fides acquisita sich findet; hieraus ergibt sich ein Korollar. Dann sage ich etwas, was nicht ebenso feststeht; dabei ergeben sich zwei Wege, weil man nämlich über die fides infusa zwei Meinungen hegen kann; ihr werdet davon auswählen, was ihr wollt; drittens werde ich zur Quästion Stellung nehmen“ [2]). Hierher, zu diesen pädagogisch interessanten Stellen, gehört auch jenes Gleichnis über die Prädestination und Reprobation: „Stellen wir uns zwei Menschen vor, welche ihrerseits für mich gleich liebenswert sind; jedoch den einen liebe ich, den anderen nicht. Dem nun, welchen ich liebe, bestimme ich im voraus ein Gut, durch das er mein Wohlgefallen erwecken kann; jenem aber, den ich nicht liebe, bestimme ich kein solches Gut. Wenn es nun so wäre, daß es in meiner Gewalt stünde, zuzulassen, daß beide eine Beleidigung begehen könnten, so könnte ich dies dann zulassen wollen, so daß beide die Beleidigung wirklich begehen. Und weil ich jenen zweiten nicht zu einem Gut führen will, durch das er mein Wohlwollen erwecken könnte, würde ich vorauswissen, daß seine Beleidigung dauernd bleibt, und ich wüßte, daß ich ihn mit Recht strafen werde. Ich wüßte aber auch, daß die Beleidigung des ersteren nachzulassen oder umzuwandeln sei in etwas, was mir beliebt“ [3]).

Aus all dem Gesagten folgt wohl in viel weitergehendem Maße, als Seeberg es meinte, „daß der strenge und nüchterne Forscher doch auch eine stark und kräftig empfindende Seele gehabt hat“ [4]).

Ist nun Scotus auch ein Mystiker? Und was ist es mit seiner Marienverehrung? Seeberg sagt: „Die Mystik des Empfindens, wie sie Franz oder Bonaventura hatten, war ihm sicher fremd; auch die weichliche Marienschwärmerei, um derentwillen Spätere ihn hoch priesen, sucht man in seinen Schriften ver-

---

[1]) Ox. III. d. 26 q. un. n. 10.

[2]) Ox. III d. 23 q. unic. [3]) Ox. I d. 41 q. un. n. 12. [4]) Ebd. S. 55.



geblich“ [1]). Scotus kennt den Unterschied zwischen weichlicher, überschwenglicher, phantastischer Süßlichkeit und ernster, klarer Hingabe des Gemütes und Willens an Gott. „Manche, die man devoti nennt, fühlen eine gewisse größere Süßigkeit als andere, die doch viel solider sind in der Liebe Gottes und hundertmal eher das Martyrium aushalten würden“ [2]). Darum kennt er aber auch die echte, starkmütige Liebe zu Gott, die alles überwindet: „Die Liebe aber und vor allem die Liebe zum Schlußziel (Gott), falls sie in allem gesucht wird, macht alle Lasten leicht; so ist es wahr, was der Erlöser Mt 11 sagt: Kommet zu mir; denn mein Joch ist süß und meine Bürde leicht“ [3]).

Ebenso ist es mit der Marienverehrung des Scotus. Schwärmerei? Nein. Aber dogmatisch-klare Gedanken und ruhiges, tiefes Empfinden des Gemütes sprechen aus seinen Darlegungen über die Unbefleckte Empfängnis. Man lese nur die psychologischen Gründe, die Scotus angibt: Jesus ist Marias Erlöser und zwar gerade bei ihr in der vollendetsten Weise, indem er sie sogar vor der Erbsünde vorausbewahrte. — Hier kommt nun das psychologische Element: Gerade seine Mutter mußte er in dieser vollkommensten Weise erlösen; denn gerade ihre mütterliche Seele wäre einst am tiefsten betrübt worden, wenn ihr später die Erkenntnis hätte kommen müssen, daß auch sie durch die Erbsünde einst eine Feindin Gottes, ihres Sohnes, gewesen sei.

Wer einen anderen, der in Sünden gefallen ist, wieder davon befreit, der verpflichtet sich den Erlösten gewiß zu dankbarer Liebe; aber doch nicht zur höchstmöglichen. Denn höhere Liebe schuldet man dafür, daß man vor drohender Befleckung überhaupt bewahrt wird. — Psychologisches Moment: Wen anders sollte nun der Sohn mit sich in dieser innigsten Liebe verbinden als gerade seine Mutter? Hat er sie ja doch behütet, nach dem Eingeständnis aller, vor jeder persönlich zu begehenden Sünde! Warum sollte er sie da nicht auch vorausbewahrt haben vor der Erbsünde und so an ihr zum vollkommensten Erlöser geworden sein? [4])

---

[1]) Ebd. S. 56. [2]) Ox. III d. 27 q. un. n. 17.

[3]) Ox. III. d. 40 q. un. n. 8. [4]) Par. III d. 3 q. 1.



Niemand wird diese Stelle lesen, ohne selbst ergriffen zu werden von der herzlichen, innigen Gemütstiefe, mit welcher sich der Doctor subtilis in das heilige Geheimnis zwischen Mutter und Sohn, Gotteskind und Menschenmutter, Erlöser-Sohn und erlöste Mutter versenkt hat. Ja, Scotus verehrt und liebt die jungfräuliche Mutter des Heilandes, er ist Doctor Marianus. Und doch oder gerade deshalb spricht er auch klar die Schranke der Heiligenverehrung aus mit den Worten: „Wir sind verpflichtet der seligen Jungfrau und den anderen Heiligen, weil sie für uns Verdienste erwirkten. Immer aber und endgültig (finaliter) und zuhöchst (summe) bleiben wir Gott verpflichtet als demjenigen, von dem all das Gute, das die anderen besitzen, herkommt" [1].

---

[1]) Ox. IV d. 20 q. un. n. 11.

Vier Prosen des Johannes Pecham O. F. M. [1]

Von Emil Peeters.

Die vorliegenden vier Dichtungen des Pecham finden sich in einer, Vaticanus 4863 bezeichneten Pergamenthandschrift der Vatikanischen Bibliothek. Die Schrift ist Buchschrift mit ausgesprochener Neigung zur Kursive, typisch für das Ende des 14. und den Anfang des 15. Jahrhunderts. Den ersten zwei Prosen sind Noten zugefügt in flüchtiger gotischer Choralnotation und lassen deutlich den Übergang der Notenschrift zu den sogen. Pedes muscorum oder Fliegenfüßen erkennen. Drei Notentypen sind zu unterscheiden: das Punctum, die Virga und die Clivis. Auch drei- und viertönige Ligaturen finden sich und zwar von Virga und Clivis einerseits und Virga und Punctum anderseits. Clivis und Punctum sind nie ligiert. Während bei Ligaturen von Virga und Punctum letzteres bald vor- bald nachgestellt vorkommt, steht die Clivis mit der Virga ligiert, stets voran. Zu erwähnen ist, daß die F- und C-Linie in dem vorliegenden fünflinigen System nicht gefärbt ist.

Die der ersten Prose unterlegte Melodie habe ich als die dem Hymnus: „Pange lingua gloriosi" . . . zugehörige identifizieren können [2]), eines Gesanges, dessen Dichtung dem hl. Thomas von Aquin zugeschrieben wird und der sich mit verschiedenen Varianten des Textes und der Melodie durch das ganze Mittelalter hindurchzieht und im Zeitalter der Reformation auch in die protestantische Kirche Einzug hält, ein Beweis für die große Verbreitung und Beliebtheit der Melodie. Woher diese stammt, ist bisher nicht zu ermitteln gewesen. Um nun die Weise des „Pange lingua" dem Text der Pechamschen Prose dienstbar zu machen, hat man ihr die letzten 16 Noten abgeschnitten, so daß sie auf der Confinalis c der dorischen Tonart

---

[1]) Über Johannes Pecham vgl. Hieronymus Spettmann: Quellenkritisches zur Biographie des Joh. Pecham O. F. M. († 1292) in: FS II 170 ff. und 266 ff.

[2]) Vgl. Liber gradualis Solemnis: Ad processionem in festo corporis Christi. Graduale de tempore et de sanctis: Feria VI in Parasceve. Bäumker, Das kathol. deutsche Kirchenlied I, Nr. 371.

endet, während die Originalmelodie mit der Finalis d schließt. Ich möchte diese Vergewaltigung der ursprünglichen Melodie als einen Anhaltspunkt dafür ansehen, daß die Noten zu den Prosen nicht von Pecham, sondern erst in späterer Zeit hinzugefügt wurden. Außer dem Umstande, daß sich unter den zahlreichen Mss des Pecham kein weiteres, mit Noten versehenes findet [1]), wird meine Ansicht durch eine andere Tatsache erhärtet, die ich im weiteren Verlauf dieser Studie behandeln werde.

Während in unserem Denkmal und im Graduale de tempore et de sanctis die Melodie in der dorischen Tonart gesetzt ist, findet sie sich im Solemner Graduale und bei Bäumker als phrygische Singweise. Die sich hieraus ergebende Frage, welche Fassung die originale, oder besser: die bekanntere war, beantwortet Glarean in seinem 1547 erschienenen: Dodekachordon [2]), wo er für die Finalis „mi" außer dem „Discubuit Jesus" das „Pange lingua" als Beispiel anführt. Es bleibt ja immer noch die Frage offen, ob er dabei unsere Melodie im Auge hatte, denn Notenbeispiele gibt er nicht; aber Kade, der Herausgeber des 5. (Beispiel-) Bandes der Musikgeschichte von Ambros nimmt dies an, denn er zitiert bei der Erklärung von Okeghems „Missa cuiusvis toni" die oben erwähnte Stelle aus Glareans Dodekachordon über die drei Finaltöne „ut, re, mi" und zeichnet wohl mit Recht die Melodie des „Pange lingua" in der bekannten Fassung auf. Hiernach möchte ich mit einiger Bestimmtheit schließen, daß die phrygische Fassung der Melodie die bekanntere war, jedenfalls trifft man sie im späteren Mittelalter ausschließlich phrygisch an.

Die Melodie der zweiten Prose habe ich trotz eifrigsten Nachforschens nicht ermitteln können. Sie ist im Vergleich zu der Weise des „Pange lingua" der Bildung nach weit reicher, ich möchte sagen: künstlerischer komponiert. Der Text paßt in keiner Hinsicht zu dem inneren Aufbau der Melodie, die, obwohl ziemlich ausgedehnt, durch öftere Wiederholung charakteristischer Notengruppen sehr einheitlich wirkt. Den kirch-

[1]) Diese Mitteilung verdanke ich P. Hieronymus Spettmann.

[2]) Lib. I cap. XII (Eitner, Publik. der Gesellschaft f. Musikf. Bd. 16, S. 24).



lichen Charakter der Melodie kann ich nicht in Frage stellen, möchte aber zu ihrer Bewertung auf einige Eigentümlichkeiten aufmerksam machen, die, wenn sie auch gleich nichts beweisen, doch außerhalb des festgefügten Baues der mittelalterlichen, kirchlichen Musiktheorie stehen.

Da haben wir gleich im Anfang den Sprung von der Finalis d zur kleinen Sext b mit Übergehung des Reperkussionstones a der dorischen Tonart. Obwohl in der Theorie Intervallfortschreitungen innerhalb der kleinen Sext erlaubt sind, so habe ich feststellen können, daß die Überspringung des Reperkussionstones, den man immer gern als Stützpunkt für den weiteren Bau der Melodie in Anspruch nahm, hier vereinzelt dasteht. Man könnte freilich annehmen, daß die Stelle handschriftlich verderbt sei und der Ton a originaliter dagestanden habe. Aber auch dieser Zweifel wird im Verlauf der Melodie widerlegt durch eine Wiederholung des Sextsprunges, und diesmal ist es sogar ein Sprung von c in die große Sext a, also eine Intervallfortschreitung, die nach den Regeln der damaligen Musiktheorie auf unerlaubtem Boden steht. Auf Grund dieser Beobachtungen möchte ich behaupten, daß die Melodie einer späteren Zeit angehört als der Pechamsche Text, einer Zeit, in der die Beziehungen der weltlichen und geistlichen Musik engere wurden, als sie es bis zum 13. Jahrhundert gewesen waren. Nach Ambitus und Finalis ist die Melodie rein dorisch, wenn auch darauf hingewiesen werden muß, daß das häufige betonte Vorkommen des Tones f als Reperkussionstones des Hypodorischen eine gewisse Rolle spielt.

Unterzeichnet ist die Handschrift mit:

Has quatuor prosas [1]) edidit Frater Johannes Pitzanus [2]) ordinis fratrum minorum, professor sacrae theologiae.

Es wäre nun interessant, an Hand der in der Studie Spettmanns über den Lebenslauf des Erzbischofs von Canterbury angegebenen Daten und auf Grund der in den Prosen sich widerspiegelnden historischen Ereignisse ungefähr die Ent-

---

[1]) Dommer, Handbuch der Musikgeschichte, Kap. II, S. 45 f.

[2]) Eine neue Schreibart des Namens Pecham, die wir zu den bei Spettmann 170, Anm. 1 angeführten hinzulernen.

stehungszeit dieser vier Dichtungen festzustellen. Nach Spettmann (S. 283) trat Pecham vor 1258 in den Franziskanerorden ein, nachdem er vorher Schüler Adam von Marshs und Bonaventuras [1]) gewesen war. Später bekleidete er das Amt eines „magister regens“ in Paris und Oxford und bald darauf wurde er als Provinzial an die Spitze der englischen Franziskanerprovinz berufen. Im Jahre 1277 kam er als Lektor an die von Papst Nikolaus III. gegründete Kurialschule nach Rom und wurde endlich 1279 zum Erzbischof von Canterbury geweiht.

Als ganz sicher steht fest, daß die Entstehungszeit der vier Prosen vor 1279, also vor seiner Ernennung zum Erzbischof anzusetzen ist, denn seitdem unterzeichnet sich Pecham in seinen Briefen [2]) stets als arch. Cant. und hat das zweifellos auch in seinen Schriften getan. Zu welcher Zeit konnte er sich also als „professor sacrae theologiae“ unterschreiben? Doch nur seit seiner Amtszeit als magister regens der theologischen Fakultäten in Paris und Oxford. Und gerade in jene Zeit möchte ich die Entstehung der Prosen legen. Es heißt bei Spettmann (s. o.): „Er war magister regens in Paris und in Oxford ... Bald wurde er als Provinzial ... berufen. Aber auch in diesem Amte verblieb er nicht lange. Er kam als lector s. palatii nach Rom, wo er ... zwei Jahre lang den Glanz seines Wissens hell erstrahlen ließ.“ Also dies „zwei Jahre lang“ steht in offenem Gegensatz zu „bald“ und „nicht lange“. 1277 kam er nach Rom, und nehmen wir als Zeitdauer seiner Amtstätigkeit als Provinzial ein halbes Jahr an, so steht wohl ziemlich sicher fest, daß er um die Jahre 1275/76 noch magister regens in Paris und Oxford mar.

Die geschichtlichen Tatsachen, die uns in den Prosen entgegentreten, sind kurz folgende: Eine völlige Zersplitterung der römischen Kirche in vielerlei Sekten, besonders im Osten der damaligen Welt, die Waldenser Wirren, die sich bis ins 16. Jahrhundert hinein erstrecken, die Eroberung und Zerstörung

[1]) Vgl. S. 198, Nr. 36 der angeführten Liste (Johannes Pecham, Disc. Bonaventurae, 1292. Fabr. s. v. p. 330).

[2]) Vgl. Ch. T. Martin, Registrum epistolarum Fratris Johannis Peckham archiepiscopi Cantuarensis I—III, London 1882/83.



Jerusalems, seiner heiligen Stätten und der Königsgräber (1244), die Vertreibung der Christen durch die Türken aus Kleinasien, die mit dem Fall des letzten Stützpunktes Akkon im Jahre 1291 durchgeführt ist, endlich der Aufruf zu einem neuen Kreuzzug, wahrscheinlich der siebte des Königs Ludwig IX. von Frankreich (1270), nachdem Ludwig im Jahre 1249 den erfolglosen Zug gegen Ägypten geführt hatte. All diese Ereignisse führen uns in die Jahre von 1244—1291, wobei also speziell für Pecham die Jahre 1258—1277 offen bleiben. Gerade das zuletzt aufgeführte Kreuzzugslied gibt einen ziemlich sicheren Beweis, daß er die Prosen vor seiner Berufung nach Rom dichtete; wenn er nämlich die Italiener mit folgenden Worten zur Mithilfe aufruft: „Veni gens, ultra montana, de tota Italia“, so wird er selbst sich wohl diesseits der Alpen aufgehalten haben.

Bemerkenswert ist auch, daß der Reigen der zum Kreuzzug aufgeforderten Völker mit der „gens Gallicana, in armis praecipua“ beginnt, der er besonders lobend gedenkt. Vielleicht wäre demnach der Kreis noch enger zu schließen und zu sagen: Pecham hat die Prosen zu der Zeit gedichtet, als er magister regens der theologischen Fakultät zu Paris war, und weiter, daß er dieses Amt vor 1270 bis ungefähr 1275 bekleidete.

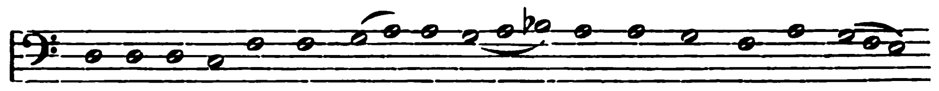
Bevor ich nun den Text der Prosen folgen lasse, muß ich darauf hinweisen, daß der größte Teil des Denkmals schon bei Dreves abgedruckt ist und zwar Nr. 1 in Analecta Hymnica B. XV S. 250, Nr. 2 B. XXXI S. 18, Nr. 3 (als Fragment) B. X S. 7; Nr. 4 fehlt gänzlich. Dreves hat die Texte aus dem Codex Carnotensis 341 der Stadtbibliothek zu Chartres, in dem aber weder die in unserm Denkmal aufgezeichneten Melodien noch der Autorname angegeben sind. Dreves setzt als Entstehungszeit seiner Handschrift das 14. Jahrhundert an. Obwohl ich nun das mir vorliegende Denkmal seiner Vollständigkeit halber als das Ältere ansehen möchte, so weist mich doch die Art der Schrift- und Notenzeichen auf die Wende des 14. zum 15. Jahrhundert hin. Bewährt sich meine Hypothese, so wäre sie zugleich mit den oben [1]) erwähnten Beobachtungen der Beweis, daß die Melodien erst im 14. Jahrhundert in den Handschriften

[1]) S. o. S. 356 u. S. 357.

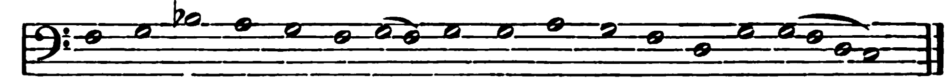
der Prosen Aufnahme fanden; denn, mag eine Handschrift auch Fragment sein und somit der Autorname verloren gehen, so ist doch nicht anzunehmen, daß der Schreiber des Codex Carnot. 341 ganze Melodien einfach fortgelassen hätte, wenn sie in seiner Vorlage gestanden hätten. Leider kann ich zur Zeit den Codex Carnot. nicht zum Vergleich heranziehen, um ein endgültiges Urteil über das verschiedene Alter beider Codices abzugeben.

Nr. 1 [1]).

Planctus almae matris ecclesiae.



1. **A**d te, Do-mi-ne, le - va - vi a - - ni-mae prae-cor-di - a,
Ad te, Do-mi-ne, cla - ma - vi e - - go flens ec - cle - si - a.



In te, Do - mi - ne, spe-ra - vi to - ta cum fi - du - ci - a.

2. **B**one Deus, te auctore
Concepi et genui
Sacro scripturarum rore
Natam prolem alui,
Sed nunc me replent maerore
Nati semimortui.

3. **C**um enim unicus Deus
Sit et fides unica,
Unicus sit sponsus meus
Spes ecclesiastica,
Crescit tamen pharisaeus
Et pestis schismatica.

4. **D**ivisa flet Hierarchia,
Quam formarat gratia,
Nam plena olim sophia
Salutari, Graecia
Romana refusa via
Secedit per devia.

5. **E**rrant enim Philippenses
Pauli quondam filii,
Errant Thessalonicenses
Galathae, Corinthii,
Absunt Graeci, Colossenses,
Vatum olim socii.

2_4 ablui *A* 3_3 Unicusque *A* 5_1 u. 5_3 erant *A*.

[1]) Der Text ist von mir kritisch wiedergegeben. Mittelalterliche Schreibungen wie celum, ymago, omlibus etc. habe ich nach heutigem Brauch in coelum, imago, omnibus etc. geändert. Dasselbe ist mit den Flexionssilben geschehen. Zugleich habe ich den vorliegenden Text mit dem bei Dreves a. a. O. veröffentlichten Codex Carnot., den ich mit *A* bezeichne, verglichen und gebe die Unterschiede in den Fassungen an. Die Melodien sind in die heutige Notenschrift übertragen. Ligaturen sind durch Bogen bezeichnet. In der Melodie zu Nr. 2 mache ich die sich korrespondierenden Notengruppen durch Klammern kenntlich. Die vor den Noten stehenden Vorzeichnungen stehen im Original, die darüberstehenden sind von mir.

6. **F**letibus genae funduntur
Et corda suspiriis,
Epistolae dum leguntur
Pauli factae studiis,
Quae praefatis diriguntur
Lapsis nunc ecclesiis.

7. **G**ratae quidem sunt scripturae,
Sed amari tituli,
Dum ex his tantae iacturae
Memorantur populi,
Quod tot cadunt creaturae
Tot Christi Vernaculi.

8. **H**eu me! secti sunt Aluni,
Iasones, Ynerii,
Armeni, Georgiani,
Vicinique Ziquii,
Iacobitae, Nubiani
Et qui restant Tyrii.

9. **I**ndi quidem baptisantur,
Qui, quamvis innumeri,
Non accedunt nec vocantur
Ad sedem clavigeri,
Sed sub cura conversantur
Johannis presbyteri.

10. **K**alendas, ritus Graecorum
Fidem et consilia
Sequitur gens Bulgarorum
Atque gens de Ratia
Populique Ruthenorum
Cunctique de Spimia.

11. **L**apsi sunt Nestoriani,
Decepti fallacia.
Nulla quaerunt Africani
Romana iudicia
Ignotique sunt Farfani.
Mixti cum perfidia.

12. **M**iserae patriarchales
Quattuor ecclesiae,
Quae ut bases cathedrales
Substabant primariae
Ut arbores autumnales
Substant ignominiae.

13. **N**am Iherosolomitāna
Et urbs Antiochiae,
Constantinopolitana
Et urbs Alexandriae
Calcantur gente profana,
Nequam, plena rabie.

14. **O** Deus, cur christiana
Plebs ita dissuitur?
Cur deserta via plana
Per asperas graditur?
Cur gens angelis, germana
Tot malis subicitur?

15. **P**orro talem dissuturam
Graviorem sontio,
Quod curatorum curam
Modicam aspicio,
Vix est, qui contra iacturam
Penset de remedio.

16. **Q**uare vivunt tot perversi
Latentes haeretici
Inter fideles dispersi
Ut lupi malefici?
Et qui videntur conversi
Raro sunt catholici.

17. **R**ei secant Arriani
Divinam essentiam,
Confundunt Sabelliani
Personarum gloriam
Negantque Pelagiani
Operantem gratiam.

18. **S**toici mundi naturam,
Formam et substantiam
Deum dicunt et figuram
Eius circumstantiam
Facturae praestant culturam
Factori blasphemiam.

19. **T**abefacti Manichaei
Duos deos praedicant,
Corporea quidem rei
Fore dei iudicant,
Ceteraque boni Dei
Quae magis magnificant.

8_1 Alani 8_2 Herii *A* 9_5 causa *A* 10_4 Et gentes de Jascia *A* 10_6 Servia *A* 14_2 diffinitur (dissinitur) *A* 15_2 sentio *A* 15_4 adspicio *A*.



20. **W**aldenses vociferantur
Diversis erroribus.
Nostros praelatos causantur
De perversis moribus,
Suos tantum arbitrantur
Fungi posse clavibus.

21. **X**risto sicut christianos
Hi omnes se offerunt,
Tamen ad errores vanos
Damnandi se conferunt,
Quos culpae tamquam insanos
Ad inferos deferunt.

22. **S**aeculi quidum <!> cum telis
Sauciata crucior·
Multis in membris fidelis
In multis concutior
Fioque sine medelis
Iugiter amarior.

23. **A**nimales Sarraceni
Mittunt in me gladios,
Multa pravitate pleni
Meos necant filios
Et ut domini terreni
Faciunt excisios.

24. **B**ethel sanctam rapuere,
Peremerunt incolas
Jerusalem fedavere
Violarunt violas
Misquetas ibi fecere
Fugarunt christicolas.

25. **C**leri festa non honorant,
Campanae non tinniunt,
Viae sanctae Sion plorant,
Nam plebes non veniunt,
Salvatorem non adorant,
Qui loca custodiunt.

26. **D**olorem Turci auxerunt
In arcu et ascia,
Qui me moestam expulerunt
De minori Asia,
Ubi paulos reliquerunt
De Christi familia.

27. **E**phesina et Smyrnensis
Migrarunt ecclesiae
Pergami, Tyratirensis,
Sardis, Laodiciae,
Sola Philadelphiensis
Perseverat hodie.

28. **F**ractae sunt ecclesiarum
Aedes et altaria,
Pulsa sunt inde missarum
Quaeque sacrificia,
Et pastores animarum
Fugata memoria.

29. **G**utta ligat membra mea
Et spasmus vecordiae;
Nam nec spata Machabaea
Nec verbo scientiae,
Alma mundo Kananaea
Minoris potentiae.

30. **H**ebet mens, fides miratur,
Quod hae sex ecclesiae,
Quibus salus destinatur
Pax et fructus gratiae
Apocalypsisque datur
Privatae sint specie.

31. **I**stis magistri scripsere
Petrus, Paulus, Aquila,
Istis dogmata dedere
Praeceptaque rutila,
Ista nunc evanuere
Ut figmenta nubila.

32. **K**aritas refrigerata
Venit prope nihilum,
Iniquitas augmentata
Secum aufert iubilum,
Candelabra sunt sublata
Propter culpas vigilum.

20_1 vociferantes *A* 20_3 meos *A* 21_6 infernos *A* 22_4 concrucior *A* 23_6 excitios *A* 24_5 Moschetas *A* 26_5 paucos 29_5 Arma vinco *A* 29_6 minorum *A* 30_2 sint *A* 32_4 sanctis *A* 32_6 culpam.



33. **L**onge, Deus, me fecisti
Meis a benevolis,
Solamenque subtraxisti
Concessum a populis,
Hinc me circumdedisti
Multis malevolis.

34. **M**ei praelati pomposi
Tument ut hydropici,
Quidam volunt sumptuosi
Videri magnifici,
Quidamque deliciosi
Sunt ut paralytici.

35. **N**equam sunt religiosi
Multi sine foedere,
Multi litteris ventosi
Sine legis opere,
Et multi quidem rixosi
Nolunt pie vivere.

36. **O**mnes quae sua sunt quaerunt,
Non quaerunt quae Domini,
Omnes vota contulerunt
Tam carni quam sanguini.
Omnes in his exarserunt
Clericorum animi.

37. **P**rincipes nimis elati,
Nimis sunt pacifici,
Dediti cupiditati,
in dando parvifici,
Non intendunt aequitati
Rectores tyrannici.

38. **Q**uo ierunt Margaritae
De locis egyptiis,
Viri sanctissimae vitae
De Milete nubiis,
Cessarunt anachoritae
Non relictis filiis.

39. **R**eligio viduata
Talium solacio,
Nimis est refrigerata
Ab orandi studio,
Ad mundi mores laxata
Multis est fastidio.

40. **S**anctus, sanctus, sanctus Deus,
Meas vide lacrimas,
Defecit spiritus meus
Mori cernens animas,
Infelix gaudet Iudaeus
Videns tot res pessimas.

41. **T**utor pie pupillorum,
Segregatos congrega.
Ovile orthodoxorum,
Truncata redintegra,
Seminatores errorum
Ab electis segrega.

42. **U**num da cor in credendo
Christum invocantibus,
Unum os in confitendo
Exclusis erroribus,
Animam in diligendo
Unam cum operibus.

43. **X**ristianis pacem praesta,
Cuncta tolle schismata,
Sana vulnera funesta,
Coauge carismata,
Iucunda largire festa
Et iucunda sabbata.

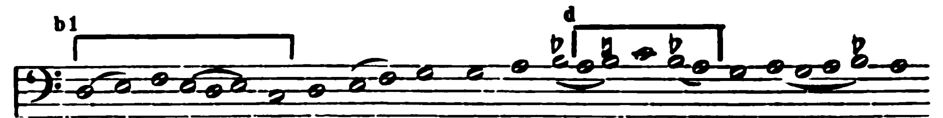
44. **Z**yma purga viciorum,
Da virtutis azima,
Statum meum fac decorum
Data praebens optima,
Fontem ostende bonorum,
Quo fruatur anima. Amen.

33_4 apostolis *A* 33_5 hinc inde 34_3 spiritosi $35_{5/6}$ Et multi qui sunt exosi, volunt pie vivere *A* 37_2 minus *A* 37_6 principes *A* 38_1 iverunt 38_4 de mille coenubiis 41_4 truncatum 42_6 una *A* 43_4 deange *A* 44_2 virtutum 44_6 Amen fehlt in *A*.

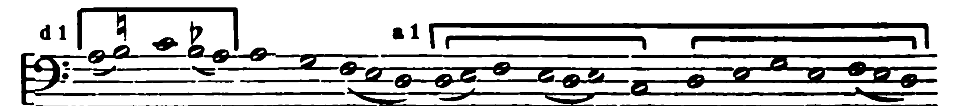
Nr. 2.
Deploratio humanae miseriae.



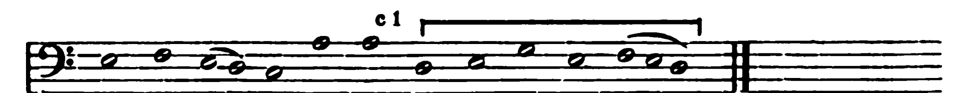
Au - di, De - us, cre - a - tu - ram tu - is fac-tam ma-ni-bus,
Cor-po - ra - lem plasma - tu - ram sump-tam de pul - ve - ri - bus,



Spi - ri-tum - que iu - ri - bus, mi-ran-dis tu-am fi - gu - ram,



Im - a - gi - nem et pic - tu - ram or - na-tam in om-ni - bus,



Sa - lu - bri-bus e-vec-tam in-stinc-ti - bus.

2. Huius tamen creaturae
In natura splendidae
Innumerae sunt pressurae:
Pestes surgunt horridae,
Medullae sunt tabidae,
Multus est lapsus naturae,
Multae membrorum iacturae,
Conpages sunt languidae
Ut morbidae vires sunt invalidae.

3. Sensus gestu pronitatem
Et concupiscentiam,
Intellectus caecitatem
Et insapientiam,
Carnis immundiciam,
Appetitus vanitatem,
Passionum gravitatem,
Cordis inconstantiam
Et variam hominis miseriam.

4. En homo de matre natus
Brevi vivit tempore,
Multis malis aggravatus,
Destitutus robore,
Qui mox habet abfore
Ut flos nascendo siccatus,
Ut globus umbrae fugatus,
Ut errans in nemore
Et cum corpore repletus dedecore.

5. Ergo, magne Deus, quare
Contra fictum folium,
Quod ad ventum nequit stare,
Praeparas iudicium?
Vis inire proelium?
Vis contra victum pugnare?
Vis potentem monstrare
Contra fratrem vermium?
Fers gladium contra spumam imbrium?

1_3 viribus *A* 1_4 monilibus *A* 3_9 spiritus *A* 5_2 siccum *A* 5_7 potentiam *A*.

6. Ut quid, Deus, aestimasti
Me tibi contrarium?
Cur in me manum armasti
Ut in adversarium?
Ad meum excidium
Vias meas explorasti
Opera mea notasti
Meum scribens studium
Et vicium actuum sequentium.

7. Figule, quare vis figmentum
Tuum conterere?
Domine, quare iumentum
Tuum vis extinguere?
Pastor, ovem prodere?
Fons vis, negare fluentum?
Dux, vis gregis vexamentum?
Pater, vis nos linquere?
Quid facere vis de tuo opere?

8. Ego tuus sum, non meus,
Nec me ipsum iudico
Pro tuo te praecor, Deus
Orans pro me modico
Tua mira praedico
Tua res, sicut quamvis reus
David vel Hiob vel Zachaeus
Pro tua re supplico.
Me abdico, te autem glorifico.

9. Quare, pater, intuere
Alumnum tam anxium
Eiusque morbis medere,
Colapso da brachium,
Lugenti solacium.
Caecum fac lumen videre
Miseroque miserere
Praebens ei gremium,
Refugium poenitentium omnium.

10. Honor tibi non accessit
Ex damnatu pauperis.
Tua manus invalescit
In tui rem operis,
Rem tuam persequeris.
Factum per te cor stupescit
Et desperans evanescit,
Ni tu peperceris
A sceleris ultera curaveris.

11. Miserere, miserator,
Quia nimis anxior,
Corruens praevaricator
Spiritus est tristior,
Dolore confodior,
Timens quantus sum peccator
Draconis factus sectator,
Mortuo miserior
Amarior vivens enim morior.

12. O dulcis fons bonitatis,
O dulcor clementiae,
O piscina pietatis,
Ros misericordiae,
Mundi iudex aye.
Parce, parce sceleratis,
Imbrem funde caritatis,
Munus para veniae
Tu gratiae largitor et gloriae.

Nr. 3.

Exhortatio Christianorum contra gentem Mahometi.

1. Exsurgat gens Christiana
Exsurgat et rumphea,
Tuba clangat ut insana
Vibretur et lancea.
Fulgeat galea
Feriat framea,
Strepant arma ferrea.
Discipetur gens pagana
Et propelletur profana
Lex ab orbis area.

6_9 otium 7_5 perdere 7_9 de tuo vis opere *A* 8_5 iura *A* 8_6 sum 10_1 adcrescit 10_4 sui 10_9 ac; vulnera 12_5 mihi *A*; hagie 12_9 hinter largitor steht in *A* es.

2. Assurgat gens Gallicana
In armis praecipua,
Gesta legat veterana
Parentum perspicua.
Audeat ardua,
Augeat strenua,
Penset quod est vacua
Terra sancta, fides sana,
Doctrina foenis vesana
Plebi nequam cernua.

3. Veni gens ultramontana
De tota Italia,
Adversus Maurorum fana
Currens ut egregia
Natio regia,
Facito grandia
Pugnando pro patria;
Gesta legens Titiana
Recenset Vespasiana
Et hic pone studia.

4. Tu consurge, gens Germana
Robusta, belligera
In spata colomana
Ad certamen propera
Viscera, lacera,
Verbera, vulnera,
Discerpendo viscera.
Audi tu, gens Anglicana,
Freta carutis et plana,
Ad Bethel accelera.

5. Actume tu, gens Hispana,
Velox et instrepida
Gravamina vora grana
Acie pervalida,
Percute perfida,
Perime morbida
Ut inundentur sordida
Vicina tibi montana
Et valles et loca plana
A secta tam foetida.

6. Transsilvana tissiliana
Surgens gens Ungarica
Cum Slavica cum Alana
Tuos arcus explica;
Frange strumatica,
Ure haeretica,
Dissipa paganica
Mahometum cum Diana.
Prava foedi cultus lava,
Coelum tibi conpara.

7. Pater mi clarus, Romana
Lux ecclesiastica,
Praefate inter archana
Per ora prophetica.
Dicio unica,
Missio coelica,
Vita stirps angelica
Probitate grandi mana,
Ut exstirpes sata vana
Acta Mahometica.

8. Acclama gens clericana,
Praesidens et subdita
Canonis volve membrana
Carpens inde monita.
Contio inclita
Domino dedita,
Pensa bona perdita.
Non dormitet mens humana
Usque quo meridiana
Fidei sunt reddita.
Christe lux supermundana
Te fatentes diaphana
Blasphemos praecipita.

3_{10} haec *A* 4_8 Hispana coloniana *A* 4_4 prospera 4_9 carinis complana 5_2 intrepida 5_4 pro valida 5_7 mundentur 6_1 cissilvana 6_5 schismatica 6_9 u. 6_{10} Sua prava falsa lana quaere tibi coelica. Soweit der Codex Carnot 341.



Nr. 4.
Deploratio hominis in externo.

1. O amica laetitiae
Vertens in lamenta,
Cano poenitentiae
Surgens monumenta.
Tempera! Memora!
Me replet angustia.
Dum cano quae nescia
Defluxit iuventa,
Fluxit eius gloria
Nulla spe retenta.

2. En tempus exiguum
Datum ad pro . . .
Elapsum et vacuum,
Elapsa momenta.
. . . perpetuum
Tempus ad tormenta.

3. Deserta prudentia
Virtuteque socia,
Erravi per devia
Spernens documenta.
Lapsus sum ad vicia
Mortis alimenta.

4. Facienda respui,
Feci quod non debui
Caducis exposui
Suscepta talenta.
Etenim miser merui
Cochyti fluenta.

5. Foda gessi sensibus
Abusus sum viribus,
Corpus dedi turpibus
Vivens ut iumenta
Vinctus sum reatibus
Metuens detrimenta.

6. Factorem deserui,
Factum mundum colui,
Sathanae me praebui
Sequens temptamenta,
In malis conputrui
Res temulenta.

7. Heu miser, quid faciam?
Quando talis veniam
Ad Christi praesentiam?
Inter monumenta
Qui reddet iustitiam
Secundum inventa?

8. Dolens ergo doleo,
Tanta mala defleo.
Eternaque timeo,
Plus cruciamenta.
Quae malorum video
Fore complementa.

9. O Deus piissime,
Pater clementissime,
Inter luctus audi me
Inter vexamenta
Captivumque redime
De manu cruenta.

10. Dele, pater, scelera,
Pensa, pater, pondera,
Vide, pater, vulnera.
Fer medicamenta
Nostra, pater, foedera
Ad tua figmenta. Amen.

Has quatuor prosas edidit frater Johannes Pitzanus ordinis Fratrum Minorum, professor sacrae theologiae.

Eulogius Schneider als Franziskaner.

Von P. Livarius Oliger O. F. M.

Die neuere Forschung hat sich vielfach der Aufklärung des 18. Jahrhunderts und ihren Vorkämpfern in Deutschland zugewandt und den wahren Charakter dieser Zeitströmung zu bestimmen gesucht. Wie weit die Ansichten der Gelehrten in diesem Punkte noch auseinander gehen, zeigt die heftige Kontroverse Merkle-Rösch-Sägmüller. Ein Umstand, der die gerechte Beurteilung erschwert, liegt vor allem auch darin, daß die Quellen noch längst nicht alle erschlossen sind und zu wenig monographische Bearbeitungen vorliegen. Hier eröffnet sich ein weites, wenn auch vielfach unerfreuliches Arbeitsfeld, auf dem vor allem die verschiedenen Orden, besonders die älteren, besitzenden vieles leisten können, da ja bekanntlich gerade sie eine stattliche Reihe von Aufklärern stellten [1]).

Verhältnismäßig hat der Observantenzweig des Franziskanerordens die wenigsten Aufklärer aufzuweisen. Es herrschte im allgemeinen Zucht und Ordnung in ihren Klöstern; in Philosophie und Theologie, die in den Ordensstudien vorgetragen wurden, war das scholastische System vorherrschend, als Bettelorden waren die Franziskaner obendrein selbst von manchen Aufklärern angefeindet. Ihrem streng kirchlichen Standpunkt wird es zuzuschreiben sein, daß wir im 18. Jahrh. manchen Franziskaner als Professor der Philosophie oder Theologie in Benediktinerabteien antreffen [2]). Ein trauriges Beispiel der Aufklärerei im Franziskanerorden war allerdings der berüchtigte Eulogius Schneider [3]), der sich vom sittenlosen Aufklärer

---

[1]) Sehr lehrreich ist ein Aufsatz von A. Franz, Clerus und Freimaurerei, in: Katholik 1895, 1, 509—527. Es werden hier aus der Aufklärungszeit Vertreter fast aller Orden als Logenbrüder nach maurerischen und sonstigen Quellen namentlich aufgeführt. Natürlich waren nicht alle Aufklärer zugleich auch Freimaurer. [2]) Vgl. dazu D. Falke, Kloster und Gymnasium der Franziskaner zu Geseke, in: BFS I, Münster i. W. 1915, 47.

[3]) Ihm steht würdig zur Seite der ungarische Franziskaner Ignatius Martinovics, der auch in seinen Lebensschicksalen mit Schneider eine auffällige Ähnlichkeit hat. Erst Franziskaner, dann Hofprediger, hierauf Professor in Lemberg, zuletzt Kommendatar-Abt, wurde er mit vielen anderen 1795 als Verschwörer in Ungarn enthauptet. Franz 523 führt ihn als Freimaurer an.



zum Revolutionär entwickelte und auf dem Schafott zu Paris seine traurige Laufbahn endigte. Über ihn besteht eine ziemlich umfangreiche ältere und neuere Literatur[1]). Trotzdem findet man über ihn, besonders über die Zeit seiner Ordensangehörigkeit, noch viele ungenaue oder irrige Angaben, die großenteils auf mangelnder Kenntnis der inneren Organisation, speziell des Studienbetriebes, der damaligen oberdeutschen oder Straßburger Rekollektenprovinz, der Schneider angehörte, beruhen. Im folgenden möchte ich einige bisher nicht beachtete Quellen, z. B. die Kapitelstafeln der Straßburger Provinz[2]) heranziehen und so Schneiders Leben einige neue Daten ein-

[1]) Zu den besten Quellen gehören Schneiders zahlreiche Werke, am vollständigsten aufgezählt bei Cl. Al. Baader, Lexikon verstorbener baierischer Schriftsteller des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts I, 2, Augsburg und Leipzig 1824, 210—213. Es sind hier 36 Nummern aufgezählt, die sich hie und da wohl noch ergänzen ließen. Eine von Schneider selbst oder einem Freunde verfaßte Biographie reicht bis zu seiner Flucht nach Frankreich (1791): Eulogius Schneiders Leben und Schicksale im Vaterlande, Frankfurt a. M. 1792, 72 S. kl. 8⁰. An sie knüpft unmittelbar an: Eulogius Schneiders, ehemaligen Professors in Bonn etc., Schicksale in Frankreich, Straßburg 1797, 247 S. kl. 8⁰, von einem Freunde geschrieben, mit Einfügung vieler Dokumente. Unter der neueren Literatur sind zu nennen: F. C. Heitz, Notes sur la vie et les écrits d'Euloge Schneider, Straßburg 1862; F. X. Wegele, Eulogius Schneider, in: Historische Zeitschrift, hrsg. von H. v. Sybel, XXXVII (1877), 257—292; L. Ehrhard, Eulogius Schneider, sein Leben und seine Schriften, Straßburg 1894; E. Mühlenbeck, Euloge Schneider, Straßburg 1896; eine weitere Biographie ist von E. Hamel, Paris, Champion, 1898. Einzelne Perioden seines Lebens behandeln: Beck, Eulogius Schneider und Schubart in Stuttgart, ein Hofprediger und Hofpoet, in: Diözesanarchiv von Schwaben XVIII (1900) 65—72; 128; J. B. Sägmüller, Die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg, Freiburg i. B. 1906, 81—108; J. R. Haarhaus, Antipäpstliche Umtriebe an einer katholischen Universität <Bonn>, in: Historische Vierteljahrschrift IV (1901) 334—354, speziell 347—354; vgl. auch E. Sitzmann, Dictionnaire de biographie des hommes célèbres de l'Alsace II, Rixheim 1910, 703—705. Andere Literatur führe ich noch gelegentlich an. Endlich sei noch mitgeteilt, daß, laut „Elsässer", 16. Juni 1917, demnächst eine Monographie über Schneider zu erwarten ist von P. Paulin.

[2]) Dieselben sind in dieser Zeit schon gedruckt. Sie finden sich zerstreut in einzelnen Klöstern und im Münchener Allg. Reichsarchiv. Ich schöpfte aus den Sammlungen des Klosters Dettelbach bei Würzburg, aus dem Provinz-Archiv der bayerischen Franziskaner zu München; eine vollständige Sammlung hat P. Bernardin Lins O. F. M. in Ingolstadt, der mir freundlichst Mitteilungen daraus machte.



fügen, andere berichtigen, ohne daß ich mich auf sein Leben als Ganzes näher einlasse. Nur des Zusammenhanges wegen und um die Texte, die ich in Beilage II und III veröffentliche, verständlich zu machen, sollen auch die übrigen hauptsächlichsten Daten seines Lebens mitgeteilt werden.

Johann Georg Schneider — Eulogius war sein Klostername, den er auch nach seinem Austritt aus dem Orden beibehielt — wurde zu Wipfeld am Main, Unterfranken, am 20. Oktober 1756 als Kind eines armen Weinbauers geboren. Er besuchte zunächst die Dorfschule. Da er aber Talent verriet, übergaben ihn die Eltern dem Ortsgeistlichen, dem Augustiner-Chorherrn der nahen Propstei Heidenfeld, Valentin Fahrmann, der ihm die Anfangsgründe des Lateinischen beibrachte. Bald kam der geweckte Knabe nach Würzburg an das von Jesuiten geleitete Gymnasium. Wegen seiner ärmlichen Verhältnisse bewarb er sich um eine Freistelle im Juliusspital, die er nach abgelegter Prüfung erhielt. So hatte er nun während sieben Jahre ein Anrecht auf vollständigen Unterhalt, einschließlich Kleider und Bücher. Nach Absolvierung des Gymnasiums bezog er die Würzburger Universität und studierte nominell Jura; in Wirklichkeit beschäftigte er sich mit schöner Literatur und machte Verse. Wegen leichtfertigen Lebenswandels verlor Schneider vorzeitig die Freistelle am Juliusspital, konnte sich indes durch Erteilung von Privatunterricht noch einige Zeit halten. Als die Eltern seine Schulden nicht mehr bezahlen konnten, kehrte der junge Student nach Wipfeld zurück. Sein liederliches Leben trug ihm hier die gerichtliche Verbannung von seinem Geburtsort ein. Schneider, mittel- und obdachlos geworden, wandte sich nun nach dem nahen Volkach, dann nach Dettelbach. Hier faßte er den Entschluß, der Welt Lebewohl zu sagen und Franziskaner zu werden. Höchst wahrscheinlich kam er auf den Gedanken durch das Franziskanerkloster, das Fürstbischof Julius von Würzburg hier etwas außerhalb der Stadtmauer erbaut hatte, und wo eben damals ein blühendes Ordensstudium war. Das Kloster gehörte der Straßburger Rekollekten-(Observanten-)Provinz an, die sich im Laufe des 15. Jahrhunderts von der Mutterprovinz, die den Minoriten verblieb,



getrennt hatte und sich nun über das heutige nördliche und mittlere Bayern, Baden und Salzburg erstreckte. Die elsässischen Klöster waren ihrerseits um diese Zeit von der Straßburger Provinz schon getrennt. Vielleicht, oder gar wahrscheinlich, erhielt Schneider die Aufnahme in den Orden vom Provinzial, der damals zu Augsburg residierte, durch Vermittlung des Dettelbacher Klosters. Dieser Umstand veranlaßte wahrscheinlich die Dettelbacher Geschichtsschreiber zu behaupten, Schneider habe hier seine Laufbahn als Franziskaner begonnen oder habe als solcher hier gelebt [1]). Ich konnte aber weder auf den Kapitelstafeln noch im Klosterarchiv von Dettelbach darüber etwas auffinden. Nur in einem statistischen handschriftlichen Bändchen der Klosterbibliothek: Reg. C. 80 mit dem Titel: Provincia Argentina, de anno 1779, heißt es in einem Verzeichnis: Nomina, Cognomina, Patria, Annus Nativitatis et Investitionis V. V. Patrum: Natus 1756 P. Eulogius Schneider f[rancus], investitus 1777. Zwischen dem Geburtsdatum und dem Namen, der hier ausnahmsweise unterstrichen ist, steht ein NB. Die statistischen Angaben wurden 1779 begonnen und nach und nach weitergeführt; 1779 war Schneider noch nicht Pater.

Schneiders Eltern waren über die unerwartete Wendung zum Besseren sehr erfreut, wenn auch nicht ganz frei von sorgenvoller Ahnung. „Sein Vater warnte ihn noch beim letzten Kusse, nun sein Glück nicht mehr zu verscherzen; denn der liebe Mann zitterte bei dem Gedanken, sein Sohn werde sich der Welt und ihrer Freuden nicht entwöhnen können, die rauhe Hülle wieder abstreifen und sich noch einmal dem Elend preisgeben, dem er nun mit genauer Not entronnen war“ [2]).

Schneider reiste nun nach Bamberg, wo das Noviziat der Straßburger Provinz war, und wurde 1777 hier unter dem Namen Eulogius eingekleidet. In seiner alten Biographie von 1792 heißt es darüber [3]): „Schneider war zwanzig Jahre alt, als er

---

[1]) Jg. Denzinger, Historische topographische Beschreibung der Stadt Dettelbach, Würzburg 1858, 90; M. Göbel, Dettelbach am Main, ein Schatzkästlein unter den fränkischen Kleinstädten, Dettelbach 1912, 73.

[2]) Leben und Schicksale im Vaterlande 24—25. [3]) a. a. O. 24.



Mönch wurde. Die Mönche, könnte man sagen, haben ihn dem Elende und der Verzweiflung entrissen: ohne sie wäre er schon längst ein Opfer seiner Lebensart geworden; er mußte bei ihnen Ordnung, Mäßigkeit und Enthaltsamkeit lernen, Tugenden, die ihm vorher ganz unbekannt waren." Nach Ausweis der Kapitelstafel war damals Guardian von Bamberg der gelehrte vielgereiste P. Chrysostomus Propst, Verfasser mehrerer historisch-kanonistischer Abhandlungen, die auch im Druck erschienen [1]). Er mag an dem geweckten Novizen Eulogius seine Freude gehabt haben. Novizenmeister war P. Brandanus Faulhaber, über den mir weiter nichts bekannt ist, außer daß er nach E. Klüpfel [2]) bei der feierlichen Profeß Schneiders geäußert haben soll, derselbe würde dem Orden entweder zu großer Ehre oder zu großer Schande gereichen [3]). Klüpfel fügt aber gleich hinzu, er glaube, es handle sich bei diesem Ausspruch um eine Prophezeiung post eventum. Immerhin dürfte ein solches vorausschauendes Urteil bei einem Charakter wie Schneider nicht allzu schwer gewesen sein. Es ist nicht anzunehmen, daß der Novize die Gelübde in jenem zynischen Geiste ablegte, der ihm später, 1792, nachgesagt wurde [4]). Aber ebensowenig ist auch die Behauptung ernst zu nehmen, er hätte wollen ein Heiliger werden und Wunder wirken [5]).

Für Eulogius begannen nun, 1778, die philosophisch-theologischen Studien, die in der Straßburger Provinz fünf Jahre dauerten und innerhalb der Klöster betrieben wurden. Daß

---

[1]) Über ihn und seine Schriften J. H. Jäck, Pantheon der Literaten und Künstler Bambergs, Heft 5 u. 6, Bamberg und Erlangen 1814, 882—883; Baader, Lexikon verstorbener baier. Schriftsteller I, 2, 156; P. Minges, Geschichte der Franziskaner in Bayern, München 1896, 224—225; Hurter, Nomenclator Literarius V^2, 1, 672.

[2]) Necrologium sodalium et amicorum literarium, qui auctore superstite diem suum obierunt, Friburgi et Constantiae <1809>, 95—107, speziell 97.

[3]) Ähnliche Aussprüche über Eulogius Schneider sind auch sonst überliefert. So soll ihm der Stuttgarter Hofprediger Bleibimhaus einmal prophezeit haben, daß er entweder noch etwas Großes werde oder auf das Schafott komme; Sägmüller, Die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen v. W. 85; ähnlich Professor Sailer in Dillingen. S. weiter unten S. 384.

[4]) Leben und Schicksale im Vaterlande 25—26.

[5]) a. a. O. 27.



der Geist dieser Ordensstudien durchaus kirchlich-konservativ war, beweisen die Werke der damaligen Lektoren, eines Ladislaus Sappel[1]), eines der ersten Bekämpfer des Febronius, eines Valentin Bambach[2]), der den Rationalismus seiner Zeit scharf angriff, eines Jakob Berthold[3]), der zwar irenisch gesinnt war, aber die ungläubige Bibelkritik und die Kantsche Philosophie bekämpfte. Alle drei waren, wie ich nachweisen werde, Schneiders Lektoren. Man kann also die spätere Entwicklung Schneiders dem Orden keineswegs zur Last legen: Die Keime derselben, ebenso wie seine laxe Moral, brachte er ohne Zweifel schon mit ins Kloster. Angesichts seines Vorlebens hätte der Orden allerdings einen solchen Kandidaten unbedingt ablehnen müssen, schon deshalb, weil er, wie aus den Umständen zu schließen war, nicht aus tieferer Neigung zum geistlichen Stande, sondern der Not gehorchend, in den Orden trat.

Wo hat nun der junge Franziskanerkleriker Eulogius studiert? Wann und wo wurde er zum Priester geweiht? Nach Sägmüller[4]) machte er „seine Studien in Bamberg und auch an der Neuerungen sehr ergebenen Universität Salzburg, wo er mit dem aufgeklärten Professor Augustin Schelle bekannt wurde. Wohl im Jahre 1784 wurde er zum Priester geweiht“. Beinahe alle diese Aufstellungen wie auch die ähnlichen Behauptungen Wegeles[5]), sind unrichtig oder ungenau. Schneider hat nicht an der Salzburger Universität studiert und ebensowenig an der Bamberger, wie Wegele anzunehmen scheint, auch war er mindestens am 8. Juni 1783 schon Priester. Die alte Lebensbeschreibung[6]) berichtet nach Erwähnung der Ge-

---

[1]) Über ihn vgl. B. Lins, Geschichte der Wallfahrt und des Franziskanerklosters Lechfeld, Selbstverlag des Klosters Lechfeld, 1916, 72. <Sonderabdruck aus: Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg, hrsg. von A. Schröder, V>; Minges, Gesch. d. Franz. in Bayern 225; Hurter V, 1, 404—405.

[2]) Vgl. Jäck, Pantheon, 1. Heft, 1812, 41—42; Ig. Denzinger, Hist. top. Beschr. d. Stadt Dettelbach 90; Minges 220; Hurter V, 1, 639, Anm. kennt merkwürdigerweise keines seiner Werke. Über eine hs. Chronik vgl. unten S. 390, Beilage II.

[3]) Jäck, Pantheon, 1. Heft, 80—83; Minges 220; Hurter V, 1, 677.

[4]) a. a. O. 82.

[5]) Hist. Zeitschr. XXXVII (1877) 268.

[6]) Leben und Schicksale 26.

lübdeablegung (1778), daß Schneider „nach Augsburg und Salzburg verschickt“ worden sei, nach Laune seines Provinzials. Letztere Bemerkung beruht entweder auf Unkenntnis der Sachlage, oder, was wahrscheinlicher ist, auf Verdrehung. Im Kloster zu Augsburg war der philosophische Kurs, in Salzburg der theologische. Es gab gleichzeitig allerdings in anderen Klöstern Parallelkurse, so in dem obengenannten Dettelbach (Theologie), in Lenzfried bei Kempten (Philosophie), u. a. m. Nach welchen Gesichtspunkten die Kleriker den einzelnen Klöstern zugewiesen wurden, läßt sich jetzt freilich schwer ersehen. Schneider machte also den philosophischen Kurs in Augsburg mit, und blieb daselbst wahrscheinlich in den Jahren 1778/80. Unter den Lektoren zu Augsburg war nach der Kapitelstafel vom 6. September 1778 P. Gallus Hermann als Repetitor tätig. Derselbe gab später zu Bamberg 1793 und 1795 zwei theologische Werke heraus [1]). Von Augsburg kam Schneider nach Salzburg, wo er im Kloster, nicht an der Universität, der Theologie oblag. Hier ist er etwa drei Schuljahre, 1780/83, geblieben. Die Theologielektoren dieser Zeit waren hier nach den Kapitelstafeln: Valentin Bambach und Honorius Waymayr 1780/81, seit 1781 Bertrand Erdt und Florentius Mayr. Von den vieren ist nur Bambach näher bekannt, derselbe, von dessen Werken wir eingangs sprachen, und von dem die unten zu veröffentlichenden chronikalischen Notizen über Eulogius Schneider stammen. Daß Schneider in Salzburg mit dem liberalisierenden Professor Augustin Schelle O. S. B. in Beziehung trat, erfahren wir aus seinen Gedichten. Als ehemaliger Akademiker und als Mann, der seinen Vorteil wahrzunehmen wußte, gelang es Schneider wahrscheinlich, in Salzburg etwas mehr Freiheit zu erlangen, als sie sonst den Klerikern gestattet war, und konnte so mit Schelle in Verbindung treten. Dies war um so leichter, als das Salzburger Franziskanerkloster und das Benediktinerstift St. Peter einen Gebäudekomplex mit innerer Verbindung bilden. Schelle lieh dem wißbegierigen Franziskaner Bücher; welchen Charakters dieselben waren, erfahren wir

[1]) Minges 222.



leider nicht. Der Umstand jedoch, daß der Professor, wie sich aus einem Gedichte Eulogs an diesen ergibt, einen Brief in ein Buch verstecken mußte [1]), zeigt, daß der Verkehr nicht ganz ungehindert war. Aus einem anderen Gedichte [2]) Schneiders an Professor Schelle sehen wir mit Bestimmtheit, daß der Verkehr geradezu verboten war. Schneider beteuert beider Freundschaft, die auf derselben Richtung, demselben Geschmack beruhe und bestehe:

> Wenn Regeln und Statuten auch dawider schrei'n,
> Und kein Prälat,
> Kein Guardian Empfindung hat!

Auch nach dem Zeugnis eines alten Franziskaners an Sebastian Brunner, 1869, war Eulogius Schneider als Franziskanerkleriker in Salzburg und hielt daselbst auch seine Primizfeier. Als Kleriker machte er einmal ein Gedicht auf die Ankunft des Provinzials, welches allgemein gefiel [3]).

Schneider wurde demnach in Salzburg zum Priester geweiht. Über den Zeitpunkt erfahren wir leider nichts. Da jedoch der theologische Kurs drei Jahre dauerte, wurde er spätestens 1783 Priester, wahrscheinlich aber etwas früher, etwa 1782, nach zweijährigem Theologiestudium, das er dann, wie es bis vor einigen Jahren in manchen Franziskanerprovinzen gebräuchlich war und z. T. noch ist, als sogenannter sacerdos simplex fortsetzte. Tatsächlich wurde er von dem Kapitel der Provinz zu Augsburg am 8. Juni 1783 als Beichtvater und Prediger approbiert [4]). Es ist dies das erstemal, daß Schneider auf der Kapitelstafel erscheint, später kommt er nur noch dreimal vor. Obgleich sonst alle Seelsorgpatres auf den Kapitelstafeln angeführt und bestimmten Klöstern zugewiesen werden, fehlt eine solche Zuweisung des P. Eulogius auf der Kapitelstafel vom 8. Juni 1783. Das bedeutet also, daß Eulogius die gewöhn-

---

[1]) Gedichte von Eulogius Schneider, 1. Aufl., Frankfurt 1790, 45—46.

[2]) Gedichte 43—44.

[3]) S. Brunner, Allerhand Tugendbolde aus der Aufklärungsgilde, Paderborn 1888, 15—25, speziell 24; vgl. auch desselben Verfassers Mysterien der Aufklärung in Österreich von 1770—1800, Mainz 1869, 114.

[4]) S. unten Beilage I, 1.

lichen Studien erst mit dem Schuljahr 1783 abschloß, aber schon im voraus approbiert wurde, weil eben damals, wie heute noch vielfach, die Approbation nur auf den Kapiteln erteilt wurde. Wo haben wir nun Schneider 1783/84 zu suchen? Jedenfalls in Bamberg, das also der erste Schauplatz seiner seelsorgerlichen Tätigkeit wurde. Seine alte Lebensbeschreibung [1]) erwähnt seinen Aufenthalt in Bamberg gelegentlich einer großen Überschwemmung daselbst, am 7. Februar 1784, bei welcher Gelegenheit der junge Franziskaner ein Gedicht machte [2]), das ohne Vorwissen der Obern und angeblich ohne sein eigenes gedruckt und verbreitet wurde, und dadurch dem Verfasser Unannehmlichkeiten bereitete [3]). Die Sammlung seiner Gedichte weist noch andere poetische Erzeugnisse auf, die in Bamberg wahrscheinlich in dieser Zeit entstanden sind. Daß man den jungen P. Eulogius gerade nach Bamberg schickte, ist wohl kein Zufall; zwei Gründe mögen maßgebend gewesen sein: man versprach sich möglicherweise einen heilsamen Einfluß auf ihn von dem Noviziatkloster, in dem die Disziplin im allgemeinen etwas strenger gehandhabt wurde. Sodann war im Kloster Bamberg ein blühendes Ordensstudium für Hl. Schrift und kanonisches Recht. Die Hl. Schrift dozierte damals P. Jacobus Berthold und das Recht der bekannte P. Ladislaus Sappel [4]). Wahrscheinlich sollte sich P. Eulogius unter ihnen zum Lektor ausbilden. Wegele [5]), der fälschlich anzunehmen scheint, Schneider sei erst nach seiner Rückkehr von Salzburg nach Bamberg zum Priester geweiht worden, schreibt: „Sicher bezeugt ist, daß er am 7. Juli 1784 in der Franziskanerkirche zu Bamberg seine theologischen Studien durch die Verteidigung einer Abhandlung über das Leben Jesu nach den vier Evangelisten wider die ungläubigen Kritiker in öffentlicher Versammlung zum Abschluß

[1]) Leben und Schicksale 28—29.

[2]) Gedruckt in seinen Gedichten, 1. Aufl., 97—114.

[3]) Leben und Schicksale 29: „Hier nahm des guten Eulogs Leidensgeschichte unter den Mönchen seinen Anfang, dauerte fort, so lange er Mönch war, und endigte sich auch dann nicht, als er aus ihren Klauen war..."

[4]) Angaben über beide s. oben S. 373. Die Kapitelstafel vom 8. Juni 1783 gibt sie als Lektoren in Bamberg an.

[5]) Hist. Zeitschr. XXXVII (1877) 268.



brachte. Diese Schrift und die durch sie bezeugte Tatsache ist sämtlichen Biographen Schneiders bisher unbekannt geblieben. Einen wissenschaftlichen Wert wird man ihr schwerlich zugestehen können." Wegele gibt dann in einer Anmerkung den Titel der Schrift: Specimen hermeneuticum in vitam Jesu Christi filii Dei incarnati, secundum quatuor evangelicos(!) contra Horum aliosque huius commatis incredulos, Bambergae etc. Hier hat Wegele wieder Wahres und Falsches bunt gemengt. Zunächst ist die Tatsache der öffentlichen These wenigstens einem früheren Biographen nicht unbekannt geblieben. J. H. Jäck [1]) schreibt nämlich, Schneider habe zu Bamberg „am 7. Juli 1784 unter dem Vorsitze seines Lektors Jakob Berthold eine öffentliche Probe seiner hermeneutischen Kenntnisse" gegeben. An anderer Stelle schreibt Jäck [2]) von Jakob Berthold: als Lektor zu Bamberg „bewirkte er vorzüglich die tiefe Vertrautheit seines talentvollsten Schülers Eulog Schneider dahier mit allen Zweigen der philosophischen und theologischen Wissenschaften".

Jäck führt sodann unter den Schriften Bertholds folgende an, deren Titel sich mit den Angaben Wegeles deckt: Specimen hermeneut. in vitam Jesu Christi prop<osita> ab Eulog. Schneider et B. Kugler, Bamberg 1784, 8^0, p. 139. In den Bibliotheken Münchens habe ich vergebens nach einer Schrift mit genau demselben Titel gesucht. Doch fand ich in der Hof- und Staatsbibliothek eine Schrift, die von Specimen bis incredulos genau mit dem Titel bei Wegele übereinstimmt, dann aber anstatt Eulog. Schneider und B. Kugler, wie bei Wegele und Jäck, zu nennen, fortfährt: Authore P. Jacobo Berthold Ordinis S. P. Francisci sacrae Scripturae Lectore ordinario, Bambergae, Typis Joan. Georgii Klietsch, Almae Univ. Typ., 1784, p. 139, 8^0. Beide Werke sind offenbar identisch, bloß mit verschiedenem Titelblatt gedruckt. Als ihren Verfasser müssen wir P. Berthold ansehen, wie auch Jäck, trotz des verschiedenen Titels seines Exemplars, schon eingesehen hat. Schneider und Kugler haben möglicherweise mitgearbeitet, sich jedenfalls aber darin so vertieft, daß sie die

[1]) Pantheon, Heft 5 u. 6, 1024. [2]) Ebd. Heft 1, 80.

dort ausgesprochenen Lehren öffentlich verteidigen konnten. Der im Titelblatt genannte pseudonyme Gegner Horus hatte 1783 ein ungläubiges Buch herausgegeben mit dem Titel: Anmerkungen über die Propheten, Jesum und seine Jünger, gegen das auch der Augustiner Al. Sandbichler, Salzburg 1785, schrieb [1]).

Die öffentliche Disputation, die Eulogius Schneider zu Bamberg hielt, war nach damaligem Gebrauch ein Teil seines Lektorexamens. Tatsächlich übertrug ihm die Provinzleitung [2]) am 12. September 1784 das Lektorat der Philosophie und geistlichen Beredsamkeit im Kloster zu Augsburg. Damit tritt Schneider eigentlich erst in die große Öffentlichkeit. Er fühlte auch bald das Bedürfnis, sich literarisch zu betätigen. Nebst einigen teilweise schon recht schlüpfrigen Gedichten [3]), die in dieser Zeit entstanden sind, übersetzte er einen Jahrgang des Diario Romano, eines italienischen Literaturblattes, ins Deutsche, machte auch eigene Bemerkungen dazu und gab es in den Druck [4]). Nach dem Erscheinen des ersten Bandes mußte er auf Befehl seiner Obern das Unternehmen wieder aufgeben [5]). Mit dem Würzburger Professor J. M. Feder übersetzte er die Homilien des hl. Chrysostomus auf das Matthäusevangelium aus dem Griechischen ins Deutsche [6]). Feder äußert sich darüber in der Vorrede des ersten Bandes 1. Abteilung: „Ich sah mich

1) Vgl. Hurter V, 1, 666—667; M. Molkenbuhr, Zwey Schutzschriften, Münster 1803, 8, Anm. 1; 171—174. 2) Vgl. unten Beilage I, 2.

3) Mit Recht schreibt Wegele, Hist. Zeitschr. XXXVII (1877) 269—70: „Einzelne seiner Gedichte, die in dieser Zeit entstanden sind, lassen, wenn man es nicht wüßte, eher jeden anderen Urheber als einen Franziskaner-Mönch vermuten, oder wenn ja, so verraten sie, wie unbehaglich es ihm in der Kutte zu Mute war."

4) Römisches Kirchenjournal, aus dem Italienischen übersetzt. Erster Jahrgang, Augsburg 1785, 8⁰; vgl. Baader I, 2, 211.

5) Leben und Schicksale 30.

6) Des heiligen Johannes Chrysostomus Kirchenvaters und Erzbischofs zu Konstantinopel Reden über das Evangelium des heiligen Matthäus aus dem Griechischen, nach der neuesten Pariser Ausgsbe übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Johann Michael Feder, der Gottesgelehrtheit Doktor und Professor auf der Universität zu Wirzburg. Erster Band, Augsburg, bei Eberhard Kletts sel. Wittwe und Franck, 1786, (XXIV) 471 S. 8⁰. — I. Bd., 2. Abt., ebd. 1786, (VIII) 424 S. — II. Bd., 1. Abt., ebd. 1787, (XVI) 440 S. — II. Bd., 2. Abt.. ebd. 1787, (VIII) 360 S. Schneiders Name ist auf dem Titelblatt nicht genannt.



nach einem Mitarbeiter um und fand ihn an meinem Landsmanne und Freunde P. Eulogius Schneider, Franziskaner der oberdeutschen Provinz und Lehrer der Philosophie zu Augsburg. Von ihm sind die 12 letzten Reden des ersten [1]) und die 21 letzten des zweiten Bandes [2]) übersetzt. Schon waren gegen 16 Reden abgedruckt, als eben dieser Freund das Glück hatte, aus der Bibliothek des Herrn Baron von Ungelter, Domprobstens zu Augsburg und Statthalters zu Dillingen, Bischöfl. Excellenz, die Reden über Matthäum und Johannem von D. Kaspar Hedio verdeutscht zu erhalten. Die Ausgabe ist von 1551, der Druckort Strasburg . . . Übrigens ist die Übersetzung, nach P. Eulogs Versicherung, der sie öfters mit dem Original und der alten lateinischen Übersetzung verglichen hat, nicht aus dem ersten, sondern aus der letztern gemacht. Der Dialekt, schreibt er, ist schwäbisch und die Randanmerkungen sind sehr oft polemische Ausfälle." Aus dieser Stelle ersehen wir nicht nur das wissenschaftliche Interesse Schneiders, sondern erfahren auch, daß er schon vor seiner Toleranzpredigt mit Freiherrn v. Ungelter, der ihm den Weg nach Stuttgart ebnen sollte, verkehrte. Auch in der Vorrede zum zweiten Band, 1. Abteilung, kommt Feder auf Schneider zu sprechen, der aber damals schon Hofprediger in Stuttgart war [3]).

---

[1]) D. i. die Reden 34—45, Bd. I, 2, 215—224.

[2]) D. i. die Reden 70—90, Bd. II, 2, 1—359.

[3]) Als Feder die Vorrede zum ersten Band, 21. Jan. 1786, unterzeichnete, hatte P. Eulogius, wie aus derselben Vorrede erhellt, seine Beiträge zu dieser Übersetzung schon fertig gestellt. Die Arbeit fällt also ganz in Schneiders Klosterzeit. Möglicherweise arbeitete er bis zu seinem Klosteraustritt im Frühjahr 1786 auch schon an der Übersetzung der Homilien über das Johannes-Evangelium, die er als Hofprediger von Stuttgart und als Professor in Bonn in 3 Teilen herausgab, unter folgendem Titel: Des heiligen Johannes Chrysostomus Kirchenvaters und Erzbischofs zu Constantinopel Reden über das Evangelium des heiligen Johannes, aus dem Griechischen übersetzt und mit einigen Anmerkungen versehen von Eulogius Schneider, Herzogl. Wirtembergischen Hofprediger. Erster Teil, Augsburg, bei Eberhard Kletts sel. Wittwe und Francks, 1788, (XVI), XXXII, 376 S. 8⁰. — Zweiter Teil, ebd. 1789, (VIII) 402 S. — Dritter Teil, ebd. 1788 <1789> VIII 339, 18 S. Im II. und III. Teil bezeichnet sich Schneider auf dem Titelblatt als „Professor der schönen Wissenschaften an der kurfürstl. Universität zu Bonn". Der I. Teil, der dem Herzog Karl von Württemberg gewidmet ist, enthält in der Vorrede, I—XXXII, eine Studie über die Chrysostomischen Homilien, ergänzt durch einen Nach-

Einen Einblick in Schneiders Lehrmethode im Kloster zu Augsburg erlangen wir aus einem Büchlein, das er als Lektor verfaßte, aber erst in Stuttgart, 1786, herausgab. Es trägt den Titel: De philosophiae in sacro tribunali usu commentatio [1]). Darin will er den zukünftigen Beichtvätern eine Anleitung geben, ihre Beichtkinder glücklich zu machen. Mehr als auf Gnade wird darin auf natürliche Mittel und Vernunftgründe Gewicht gelegt.

Eine andere Frucht seiner Tätigkeit als Schulmann ist eine These, die zwei seiner Schüler unter seiner Anleitung herausgaben und dem Gebrauche gemäß wohl auch öffentlich zu vertreten hatten. Der Titel lautet: Specimen cognitionum philosophicarum edent praeside P. Eulogio Schneider Franciscanorum Recollectorum Philosophiae Lectore, N. N., Augsburg 1786. Auf diese Schrift, die ich leider in keiner Bibliothek Münchens finden konnte, bezieht sich wohl, was die alte Lebensbeschreibung erzählt [2]): „Er (Schneider) studierte die Philosophie mit Eifer und brachte seinen Schülern vortreffliche Grundsätze bei. Zum Beweise mögen die Thesen dienen, die er als Lektor 1786 herausgab: wahrlich eine Klosterphilosophie, die auch auf dem Katheder der ersten Akademie nicht übel lassen würde. Sie mag manchen beschämen, der bei dem Namen einer Mönchsphilosophie sich in eine Klosterszene vom 14. Jahrhunderte versetzt und sich darüber lustig macht. Man findet darin soviel Forschungs- und Prüfungsgeist, so warmen, edeln Haß gegen Bigotterie, Aberglauben und Fanatismus, daß man dem braven Pater Lektor von Herzen gut werden mußte, wenn man sie las."

---

trag am Ende des III. Teiles, S. 1—13. Zum III. Teil ist ferner zu bemerken, daß nach den Seiten 1—134 dieselbe Seitenzahl 1—134, jedoch unbeschadet des Textes — Reden 67—76, übersetzt von Feder — wiederholt wird, der Band also anstatt 339 S., 473 hat. S. Anhang zum III. Teil, S. 1.

[1]) Stuttgardiae 1786, 38 S. 8⁰. Ausführlich darüber Sägmüller 93—94.

[2]) Leben und Schicksale 30. Sägmüller 91, Anm. 4, der diese Stelle schon verwertet hat, möchte dieselbe eher auf Eulogius' Schrift: De philosophiae in sacro tribunali usu beziehen. Dem steht jedoch der klare Wortlaut der alten Lebensbeschreibung entgegen. Es kann sich allerdings noch um andere Thesen, die nicht auf uns gekommen sind, handeln.



In der Augsburger Zeit, wohl 1785, entstand auch die Ode auf den Tod Leopolds, Herzogs von Braunschweig[1]). In der alten Lebensbeschreibung Schneiders[2]) heißt es mit der gewöhnlichen Verdrehung darüber: „Als Leopold Julius, Herzog von Braunschweig, im Dienste der Menschheit sein Leben ließ, da glühte Eulogs Herz für ihn; er besang ihn in einer vortrefflichen Ode, welche aber ohne seinen Namen unter dem Titel: Ode auf den Rettertod Leopolds, von einem Franziskanermönchen herauskam, damit die Mönche nicht neuen Anlaß zu Verfolgungen nehmen könnten. Ungeachtet dieser Vorsorge blieb der Verdacht auf ihm als Verfasser, und von seiten seiner falschen Brüder wurde nichts unterlassen, was beitragen konnte, sein Leben zu vergällen."

Am meisten Aufsehen erregte Schneiders Predigt über christliche Toleranz, gehalten in der Franziskanerkirche zu Augsburg am Katharinenfest, dem 25. November 1785. Da St. Katharina als Patronin der Philosophen in den Ordensstudien gefeiert wird, so traf die Festpredigt gewissermaßen ex officio den Philosophielektor P. Eulogius. Anfangs handschriftlich kursierend, gab sie Schneider im folgenden Jahre zu Stuttgart unter dem Titel heraus: Predigt über die christliche Toleranz auf Katharinentag 1785, gehalten zu Augsburg von Eulogius Schneider, damaligen Franziskaner-Lektor, izt Herzogl. Wirttembergischen Hofprediger, Stuttgart <1786>. 39 S. kl. 8⁰. In dem kurzen „Vorbericht" gibt er die Gründe an, warum er die Predigt jetzt drucken läßt, und sagt, er habe daran gar nichts geändert. Der Inhalt ist folgender: Ausgehend von Röm 14, 10 spricht der Redner einleitend sehr geschickt von dem Grauen, das uns befällt, angesichts der Marter, welchen die ersten Christen ihres Glaubens

---

[1]) Gedichte 7—14. In einem Sammelband der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, Var. 578 steht an letzter Stelle: Ode eines Franziskanermönchs auf den Rettertod Leopolds von Braunschweig, herausgegeben von einem seiner Freunde, 1787, 8 S. 8⁰. Eine ältere Ausgabe kennt auch Baader I, 2, 212 nicht. Möglicherweise handelt es sich um einen Druckfehler; es wäre dann etwa 1785 anstatt 1787 zu lesen. 1787 hatte es Schneider nicht mehr nötig, seine Schriften heimlich drucken zu lassen.

[2]) Leben und Schicksale 31—32.



wegen unterworfen wurden. „Die heutige Feierlichkeit erinnert uns eben an eine so traurige Geschichte.“ Die hl. Katharina wurde das Opfer des Verfolgungsgeistes. Außer ihrem Heldentod wissen wir nichts von ihr. „Dies gibt mir Gelegenheit“, fährt der Redner fort, „von einer Sache zu reden, welche heutzutage die ganze Welt im Munde führt und doch so wenige verstehen, ... von einer Sache, welche die gesunde Vernunft schon lange predigte und der Aberglaube hinderte. Und was ist dann dies für eine große Sache? — Die Toleranz ist es, meine Brüder. Ja, von dieser will ich heute reden ... Ich glaube, das Fest der hl. Katharina nicht besser feiern zu können, als wenn ich meine Mitbürger über einen so wichtigen Punkt aufzuklären ... suche. Wer die Verfassung unserer Stadt und die Bedürfnisse unserer Zeit kennt, wird die Nützlichkeit eines solchen Unternehmens gewiß einsehen. Also von der Toleranz oder christlichen Duldung.“ Der Prediger behandelt dann das Thema in zwei Punkten. Im ersten bespricht er Begriff, Pflichten, Gründe und Grenzen der Toleranz, im zweiten von den Vorurteilen und Einwendungen gegen sie. Der kurze Schluß ist ein warmer Appell für die Übung der Toleranz.

Die Predigt wurde ganz verschieden aufgenommen. Manche, besonders auch Protestanten, stimmten dem Prediger völlig zu, andern war die Predigt ein reiner Skandal. Vielem können wir heute bedingungslos zustimmen [1]), da Schneider im Grunde genommen nur die praktische Toleranz predigte, wobei er freilich den dogmatischen Unterschied zu wenig betonte; damals aber war eine solche Predigt anstößig. Alsbald erhob sich von innen und außen gegen „den toleranten Pater Lektor“ ein heftiger Sturm. Er wurde bei dem Fürstbischof Klemens Wenzeslaus verklagt [2]), eine Reihe von Entgegnungen erschien im Druck. In dem alten Leben [3]) werden aus dem Kreise der Ex-Jesuiten als seine besonderen Gegner bezeichnet: „die Herren

---

[1]) Siehe darüber S. Merkle, Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland, Berlin 1910, 170—172.

[2]) Vgl. A. Gulielminetti, Klemens Wenzeslaus, Der letzte Fürstbischof von Augsburg, in: Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg, hrsg. von A. Schröder I, Dillingen 1909—1911, 594.

[3]) Leben und Schicksale 33.



Merz, Jahn, Zeiler, Zallinger, Zech, — zu denen noch ein ehrbarer Tabaksfabrikant und ein paar geistliche Gehülfen gehören." Eine der Gegenschriften, von der ich ein Exemplar auf der Münchener Hof- und Staatsbibliothek [1]) fand, trägt den Titel: Kommentar eines katholischen Weltmannes zu der am Katharinentag 1785 zu Augsburg von Herrn P. Eulogius Schneider Franziskanerlektor gehaltnen Toleranzpredigt. Pro Lege et Grege. Eichstädt, bey Johann Baptist Widemann und Compag. Buchhändler. 1786. VIII, 92 S. kl. 8⁰. Der Verfasser sagt im Vorwort unter anderem, die Toleranzpredigt habe in Augsburg unter Katholiken und Protestanten „verschiedene widrige und falsche Eindrücke machen müssen", es sei also der Mühe wert, „über diesen so verworren vorgetragenen Gegenstand genaue Untersuchung vorzunehmen". Er sagt dann noch, er habe sein Manuskript einem gelehrten Augsburger Ex-Jesuiten vorlegen wollen, allein dieser habe sich das Geschäft verbeten, „weil, wie er hinzusetzte, es Sitte der Zeit wäre, daß alles, was zu gunsten der Wahrheit und Rügung der Falschheit geschähe, auf die Rechnung des Exjesuiten geschrieben würde". Der Verfasser habe sich also auf gesunde Dialektik und hauptsächlich auf seinen echten Katechismus verlassen müssen. Diese Angaben sollen wahrscheinlich dazu dienen, um den Leser betreffs des Verfassers in die Irre zu führen. Der anonyme Verfasser ist schwerlich ein Weltmann. In der Abhandlung selbst wird der ganze Text der Schneiderschen Toleranzpredigt einschließlich dessen „Vorbericht" Stück für Stück abgedruckt und widerlegt.

Trotz des Titels weniger gründlich und wohl auch in der ganzen Auffassung etwas milder ist der Verfasser folgender Gegenschrift [2]): Gründliche Eusserung gegen die von P. Elogius Schneider, Lehrer der Philosophie bey den P. P. Franciscaner im Jahr 1785 an St. Catharinenfest gehaltenen Kanzelrede von einem Freunde der Wahrheit herausgegeben. 1786. 23 S. kl. 8⁰. Die Schrift ist ver-

---

[1]) Hom. 752. -- Die Schrift ist auch auf der Münchener Universitätsbibliothek.

[2]) Auf der Münchener Universitätsbibliothek, Misc. 1584, 10. Bd.

faßt vor der Drucklegung der Toleranzpredigt von einem Zuhörer, der sogar Schneider gegen allzu kühne Ausbeutung der Predigt protestantischerseits in Schutz nimmt. Nach den einleitenden Worten und kurzer Skizzierung der Schneiderschen Predigt (S. 3—7), erledigt sich der Verfasser seiner Aufgabe in zwei Teilen. Im ersten (S. 7—13) wird bewiesen, daß im Alten Testamente die Gemeinschaft mit den Ungläubigen von Gott nicht zugegeben, folglich die Toleranz verboten war. Im zweiten Teile (S. 13—22) wird dargetan, daß die Toleranz der gegnerischen Religionen im Neuen Testamente ebenso wenig wie im Alten gestattet sei. In dem „Beschluß" (S. 22—23) werden diese Thesen noch einmal kurz formuliert, aber hinzugefügt, daß damit keineswegs behauptet werden soll, weltliche Monarchen dürften aus dringenden Ursachen eine andere Religion nicht dulden. „Die betrübte Noth", so fährt der Anonymus fort, „lehrte uns leider im Reiche noch frohe zu seyn, daß die Mächten sich vor längst schon zu solchen Schritten bewegen lassen, damit Fried und Ruhe wieder hergestellt würden." — Die Sprache dieser Gegenschrift ist sehr vernachlässigt, der Inhalt nicht sehr tief; vielleicht kann man in dem Verfasser den obenerwähnten „ehrbaren Tabaksfabrikanten" vermuten [1]).

Schneiders Stellung in Augsburg war infolge der Toleranzpredigt und der sich daran knüpfenden Verwicklungen unhaltbar geworden. Er sah sich nach Freunden und Gönnern um. Unter anderem war er zu dieser Zeit auch in Dillingen und suchte den einflußreichen Professor Sailer auf. Dieser äußerte sich aber Christoph Schmid gegenüber sehr ungünstig über Schneider [2]). „Mit diesem Manne", sagte er, „läßt sich keine Freundschaft schließen. Er ist zwar ein sehr guter Kopf, aber sehr eitel, und, was er doch klug zu verbergen weiß, stolz und hochmütig. Ich fürchte, er werde bei seinem unruhigen, unsteten Geiste in der Welt viel Unheil anrichten und zuletzt vielleicht ein trauriges Ende nehmen."

Der damalige katholische Herzog Karl Eugen von Würt-

---

[1]) Sägmüller 93, Anm. 1, zitiert den Titel einer anderen Gegenschrift, die den Tabakfabrikanten J. J. Schmid zum Verfasser haben soll.

[2]) Ch. v. Schmid, Erinnerungen aus meinem Leben II, Augsburg 1853, 17.



temberg hatte in Stuttgart ein eigenes Kollegium von Hofkaplänen, die seit 1784 offiziell Hofprediger hießen, errichtet [1]). Dasselbe rekrutierte sich vornehmlich aus den Kreisen fähiger, aufgeklärter Ordensgeistlichen. Auf Empfehlung des fürstbischöflichen Statthalters, Weihbischofs und General-Vikars von Ungelter [2]), den wir oben schon als Freund Schneiders kennen lernten, wurde dieser im Frühjahr 1786 von dem Herzog nach Stuttgart berufen und nach einiger Schwierigkeit in das Kollegium aufgenommen. Der Herzog erwirkte ihm die Dispens, daß er das Ordenskleid ablegen und außerhalb des Klosters leben durfte. „Über diese Anstellung", schreibt Sägmüller [3]) nach den gleichzeitigen Berichten des Hofpredigers Werkmeister, „war nun großer Jubel bei Schneider. Voll Freuden rief er aus: »Laqueus contritus est et nos liberati sumus«, und ließ sich in Augsburg ein Petschaft stechen, worauf ein Franziskanergürtel in der Form eines Zirkels durch eine aus der Wolke ragende Hand entzweigeschnitten wurde, mit der Aufschrift: »Secando elusit«." So war also Eulogius Schneider äußerlich vom Orden getrennt. Kanonisch gehörte er jedoch dem Orden noch an. Die Kapitelstafeln vom 4. Juni 1786 und vom 9. September 1787 führen Schneider als Hofprediger in Stuttgart an [4]). Dagegen fehlt er auf der nächsten vom Sommer 1789. Da er nämlich den Herzog von Württemberg nicht ganz zufrieden stellen konnte, erhielt er am 3. Januar 1789 seine Entlassung und Mitte Januar seine Säkularisierung [5]). Am 5. Februar verließ er Stuttgart und von nun an blieb er sich ganz selbst überlassen.

Daß Schneider bei seinen Gesinnungen keine Lust mehr hatte, vom Hofe in das schlichte Franziskanerleben, dem er

---

[1]) Darüber und das folgende orientiert ausgezeichnet die hier oft zitierte Schrift von Sägmüller.

[2]) Über ihn schreibt sehr liebevoll Ch. v. Schmid, Erinnerungen II, 43.

[3]) S. 84. [4]) Vgl. Beilage I. 3—4.

[5]) Sägmüller 87. Nach Schneiders Austritt aus der Hofkapelle meldeten sich viele für die Stelle, unter anderen auch der Kapuziner Norbert Nimis, Lektor der Theologie in Mainz, ein sehr aufgeklärter Mann, Verfasser eines dreibändigen katholischen Handbuches, Mainz 1788 ff., von den Mainzer Aufklärern Blau und Dorsch bestens empfohlen. Er wurde aber nicht angenommen; Sägmüller 109.

innerlich längst entfremdet war, zurückzukehren, ist selbstverständlich. Es ist aber auch ein Zeichen innerer, kräftiger Gesundheit, daß der Orden ein so heterogenes Element aus seinem Organismus ausschied. Ein Recht, sich über den Orden zu beklagen, hatte er wahrlich nicht. Schneider verdankte dem Orden einen guten Teil seiner höheren Bildung. Von Ordenswegen ward ihm kein Hindernis in den Weg gelegt, sein Sprachentalent auszubilden. Selbst die Poesie, wäre sie nicht so leichtfertig und eines Ordenspriesters so ganz unwürdig gewesen, hätte ihm nichts geschadet. Schneider fehlte der innere Halt, er konnte sich von dem jugendlichen Leichtsinn, der ihn schon einmal an den Rand des Verderbens gebracht hatte, nicht befreien. Übrigens bringt er in seinen Gedichten und anderen Schriften keine konkreten, vernünftigen Anklagen gegen den Orden vor, er begnügt sich mit den Gemeinplätzen von den finsteren Klostermauern, von dem Nichtstun der Mönche [1]) usw. Wo er von Neid und Mißgunst seiner Vorgesetzten spricht, will er nur seinen Mangel an Disziplin verdecken. Die Straßburger Provinz hatte damals und während des ganzen 18. Jahrhunderts eine Reihe von ausgezeichneten Männern, die an gründlichem Wissen einen Eulogius Schneider weit übertrafen [2]). Sie konnten ungehindert ihre Talente entfalten und wissenschaftlich tätig sein, ohne auch nur im geringsten Verfolgungen von seiten der Obern, die meist selbst Gelehrte waren, ausgesetzt zu sein. Daß der Orden Schneiders Talente zu schätzen wußte, geht aus seiner Ernennung zum Lektor hervor, und daß der Orden ihm diesen Vertrauensposten anwies trotz der Vorkommnisse in Salzburg (heimlicher Verkehr mit Prof. Schelle) und Bamberg (Druck eines Gedichtes ohne Erlaubnis der Obern), zeigt, daß man den glimmenden Docht nicht auslöschen wollte, ja

---

[1]) Auch das Wort Mönch, das er zu Unrecht auch für die Franziskaner gebraucht, ist hier Gemeinplatz. Ein speziell auf die Franziskaner gemünzter Sinnspruch, Gedichte, 1. Aufl. 65, ist überschrieben: „Der Usus simplex der Franziskaner" und lautet:

> Wozu das Eigentum? Der einfache Gebrauch
> Von gutem Leistenwein begeistert auch.

[2]) Daß sie und ihre literarischen Werke z. T. weniger bekannt sind, kommt eben daher, weil sie weniger „berühmt" geworden sind als Schneider.



man muß ob dieser Ernennung geradezu staunen, da doch den Obern und den Mitbrüdern die innere Gesinnung Schneiders kaum unbekannt geblieben sein konnte.

Noch sei hier kurz seiner übrigen Schicksale gedacht. Auf Betreiben seines Freundes und Gesinnungsgenossen Taddäus Dereser O. Carm., Professors an der Universität Bonn, wurde Schneider, als er noch in Stuttgart war, als Professor der schönen Wissenschaften an dieselbe Universität berufen. Seine Antrittsrede, deren Inhalt lebhaft an Vorgänge im Lager der deutschen Katholiken in den letzten Jahrzehnten erinnert, hielt er Über den gegenwärtigen Zustand und die Hindernisse der schönen Litteratur im katholischen Deutschlande[1]. Er hatte auch am Bonner Gymnasium Unterricht zu erteilen. Für seine Schüler schrieb er ein aufgeklärtes, rationalistisches Religionshandbuch: Katechetischer Unterricht in den allgemeinsten Grundsätzen des praktischen Christentums, herausgegeben von Eulogius Schneider, Professor zu Bonn, Bonn u. Köln 1790, 96 S. kl. 8⁰. Das Büchlein, welches mit dem Imprimatur des Geistlichen Rates und Professors des kanonischen Rechtes zu Bonn, Ph. Hedderich O. M. Conv., ausgestattet war, wurde mit Recht stark angefeindet[2] und trug dem Verfasser eine Untersuchung ein, deren Protokoll mit Schneiders Rechtfertigung in der alten Lebensbeschreibung abgedruckt ist[3]. Eine kurze Zeit konnte sich Schneider noch

[1] Gedruckt als Anhang zu seinen Gedichten, 1. Aufl., 275—328. Als Beitrag zur „Los von Rom-Bewegung“ im 18. Jahrh. ist diese Rede nebst einigen Gedichten wieder herausgegeben worden von A. Gloste, Ein liberaler Katholik des 18. Jahrhunderts über katholische Fragen. Rede des Bonner Professors Eulogius Schneider (1789) über die Rückständigkeit des Katholizismus auf dem Gebiete der schönen Literatur nebst ausgewählten Gedichten desselben Verfassers, Leipzig 1903, 47 S. 8⁰. — Für dir Stuttgarter, Bonner und Straßburger Periode nenne ich nur einzelne markante Werke Schneiders.

[2] Den von Sägmüller 107, Anm. 2, angegebenen Gegenschriften ist noch hinzuzufügen: Beleuchtung des katechetischen Unterrichts des Bonnschen Professors Eulogius Schneider, herausgegeben von einem Wahrheits-Freunde. Gedruckt zu Wahrheitsburg 1791, 98 S. 8⁰. Exemplar mit dem Schneiderschen Katechismus zusammengebunden auf der Münchener Hof- und Staatsbibliothek: Catech. 586.

[3] Leben und Schicksale 45—61. Die Akten der Untersuchung, geführt



halten, bis er im Mai 1791 in Ungnade entlassen wurde. Nicht wissend, was anfangen, und auch Einkerkerung befürchtend, floh er nach Straßburg [1]), das eben damals eine merkwürdige Anziehungskraft auf ungläubige Aufklärer, besonders aus Franken, ausübte [2]).

Schneider wurde in Straßburg Professor an der kostitutionellen Universität Vikar (Rat) des konstitutionellen Bischofs Brendel, legte am 12. Juli 1791 im Münster den Eid auf die bürgerliche Verfassung der Geistlichkeit ab [3]), wurde im Dezember desselben Jahres in den Stadtrat gewählt, war kurze Zeit delegierter Bürgermeister von Hagenau und bekleidete endlich die Ämter eines Zivilkommissärs bei der Armee und eines öffentlichen Anklägers beim Revolutionstribunal. Als solcher zog er mit der Guilliotine im Lande umher und suchte sich seine unschuldigen Opfer, deren er etwa 30 hinrichten ließ [4]).

von Dr. Marx, Dechant von St. Andreas zu Köln, und Dr. Marcellin Hoetmar, Provinzial der Kölner Minoritenprovinz (auch zeitweilig Professor an der Bonner Universität), liegen in der Bonner Universitätsbibliothek Cod. 420 (92 v. g.) mit dem Titel: Professor Schneider. Untersuchungen gegen denselben bei Gelegenheit der von ihm herausgegebenen Gedichte. Die Gedichte waren bloß Veranlassung; die Untersuchung selbst erstreckte sich auf den katechetischen Unterricht Schneiders. — Über P. Hoetmar (auch Hoitmar) vgl. K. Eubel, Gesch. der Kölner Minoritenprovinz, Köln 1906, 96—97. 297.

1) Damit endigt: Leben und Schicksale im Vaterlande. Für das folgende ist Hauptquelle: Eulogius Schneiders . . . Schicksale in Frankreich, Straßburg 1797, dessen Verfasser nach Heitz (Wegele, Hist. Zeitschr. XXXVII, 1877, 259, Anm. 1) der Schwabe Cotta ist, der nach sicheren Nachrichten Schneiders „Witwe“ Sarah Stamm geheiratet hat.

2) Vgl. darüber die lehrreiche Schrift von J. Gaß, Der fränkische Schriftsteller und elsässische Konstitutionspriester Georg Klarmann, Straßburg, Le Roux, 1917, besonders 45—49. Auch der gleich zu nennende konstitutionelle Bischof Brendel war Franke; vgl. Gaß 46; vgl. auch Hist. Zeitschr. XXXVII (1877) 281.

3) Dabei hielt er eine Rede: Die Übereinstimmung des Evangeliums mit der neuen Staats-Verfassung der Franken. Eine Rede bey Ablegung des feierlichen Bürgereides in der Domkirche zu Straßburg gehalten: von Eulogius Schneider, bischöflichen Vikar; am 10ten Heumonates des 2ten Jahres der Freyheit, Straßburg 1791, 27 S. 12°.

4) Die Zahl gibt selbst einer seiner Freunde zu, der Verfasser nämlich von Eulogius Schneiders Schicksale in Frankreich 239. Über ein Opfer von Hohatzenheim, Kr. Straßburg, s. unsere Beil. III. Namen anderer Opfer aus Oberehnheim und Epfig sind genannt in: Schicksale in Frankreich 164; vgl. 162—163.



Endlich schwor er öffentlich im Münster sein Priestertum ab und huldigte der Göttin Vernunft. Bei all dem fand Schneider Zeit, eine Menge kleinerer Schriften, teils deutsch, teils französisch oder auch lateinisch herauszugeben. Außerdem gründete und redigierte er die Zeitung Argos[1]). Doch war seine Stellung in Straßburg aus begreiflichen Gründen bald schwer erschüttert, und man suchte sich seiner zu entledigen. Am 18. Dezember 1793 heiratete er zu Barr eine gewisse Sarah Stamm[2]), doch am selben Tage nach Straßburg zurückbeordert, wurde er schon am folgenden Tage früh verhaftet, an die Guilliotine gebunden und öffentlich zur Schau gestellt und endlich nach Paris überführt. Hier mußte er am 1. April 1794 sein Todesurteil[3]) anhören und am selben Tage das Schafott besteigen. Nach nicht leicht zu kontrollierenden Nachrichten soll er sich reumütig gezeigt und den Tod als verdiente Strafe angenommen haben[4]). So endete der einst so jugend- und sangesfrohe Student, der wißbegierige Franziskaner Eulogius Schneider auf eine tragische Weise, erst 37 Jahre alt.

Alle, Freund und Feind, stimmen im Urteil über Eulogius Schneider überein. Cl. Al. Baader[5]), der Eulogius 1785 in Augsburg persönlich kennen lernte und sich zwei Gedichte von ihm in sein Stammbuch schreiben ließ, urteilt zusammenfassend über ihn: „Eulogius Schneider war ein Mann von den vorzüglichsten Talenten, und seine Gedichte, Predigten und andere kleine Schriften erhielten großen Beifall. Alle Unannehmlichkeiten und sein trauriges Ende waren Folgen seiner Unbesonnenheit, seiner unzeitigen und oft auf falsche Grund-

---

[1]) Argos. der Mann mit hundert Augen. Eine Wochenschrift. Straßburg 1792—1793, 8°.

[2]) Schicksale in Frankreich 188—190. Hier (189—190) wird auch gesagt, er habe sich verheiratet, um als verheirateter Priester den Schutz des Gesetzes gegen Einkerkerung zu genießen; vgl. auch 220.

[3]) Dasselbe in deutscher Übersetzung mit Randglossen, in: Schicksale in Frankreich 215—223.

[4]) So unsere Beilage II, 1; ferner Ch. v. Schmid, Erinnerungen aus meinem Leben II, 18; S. Brunner, Allerhand Tugendbolde aus der Aufklärungsgilde 25 (angeblich nach den Aussagen eines Augenzeugen); Sitzmann, Dictionnaire de biographie des hom. cél. de l'Alsace II 704.

[5]) Lexikon I 2, 211.

sätze gebauten Freymüthigkeit und seiner stürmischen Leidenschaften, deren Sklave er von seiner Jugend an war."

Das Bild Schneiders, das wir hier reproduzieren, ist der ersten Auflage seiner Gedichte, Frankfurt 1790, entnommen. Nach J. Heller[1]) ist der Kupferstich allen Ausgaben vor 1811 beigegeben. Es stellt den etwa 34 jährigen als geistlichen Professor in Bonn dar. Zeichner und Stecher sind mit eingegraben. In „Schneiders Leben und Schicksale im Vaterlande", 9—11, steht ein eigenes Kapitel über „Schneiders Porträt", das aber nicht nach dem Kupferstich, sondern nach der Natur gezeichnet ist. Im wesentlichen stimmen das geschriebene und das gestochene Porträt überein.

Beilagen.

I.

Eulogius Schneider auf den Kapitelstafeln der Straßburger (oberdeutschen) Franziskaner-Rekollekten-Provinz.

1. Augsburg 8. Juni 1783.
   Praesentantur et adprobantur pro Confessariis et Praedicatoribus PP. FF. . . . Eulogius Schneider . . .
2. Augsburg 12. September 1784.
   In Conventu Augustano . . . Lectores Philos. et Sacrae Eloquentiae VV. PP. FF. Joannes Cantius Einsle et Eulogius Schneider.
3. Augsburg 4. Juni 1786.
   Stuttgardiae in Conc. Aulicum Serenissimus Dux Würtenbergicus regnans clementissime adsumsit R. P. Eulogium Schneider.
4. Augsburg 9. September 1787.
   Stuttgardiae Conc. aulicus R. P. Eulogius Schneider.

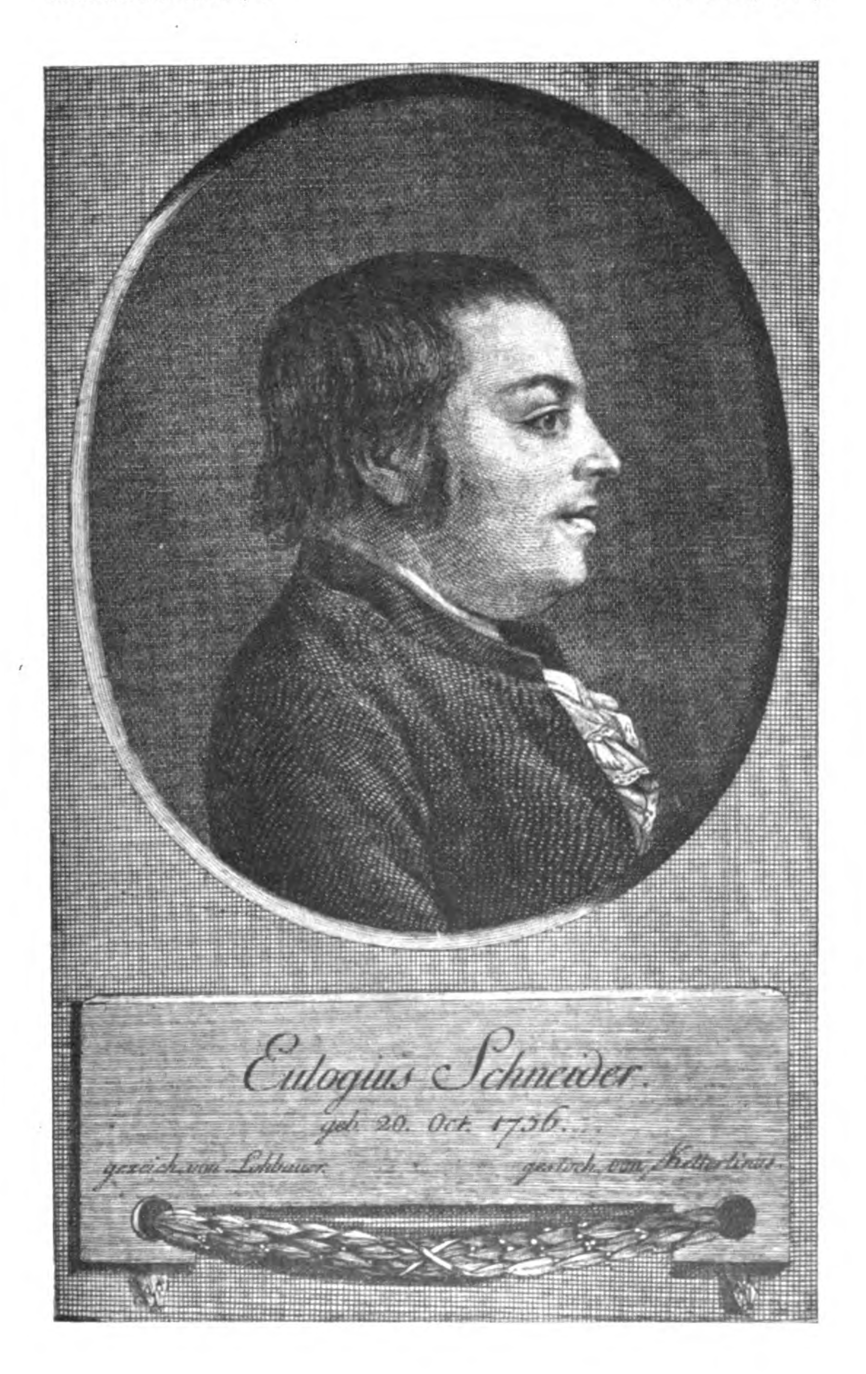
II.

Bericht des P. Valentinus Bambach O.F.M. über Eulogius Schneider im allgemeinen (1), und besonders über sein und seiner Anhänger Treiben in Straßburg (2), aus der handschriftlichen, im Provinz-Archiv der bayerischen Franziskaner zu München aufbewahrten Chronica Provinciae Argentinae seu Alemanniae Superioris FF. Minorum strictioris Observantiae a saeculo XIII, quo S. P. Franciscus Assisiensis seraphicum Ordinem instituit, conscripta a P. Valentino Bambach Lect. jub. p. t. Custode et

---

[1]) Verzeichnis von bambergischen Porträts, in: Zehnter Bericht über das Bestehen und Wirken des historischen Vereins zu Bamberg, Bamberg 1847, 38.




Eulogius Schneider.
geb. 20. Oct. 1756.

Chronologo, an. 1798. P. Valentin war damals dem Kloster Dettelbach zugeschrieben und zugleich Professor der Theologie bei den Benediktinern in Theres bei Würzburg. Als offizieller Provinzchronolog und ehemaliger Lektor des Eulogius Schneider interessierte er sich sehr für die Vorgänge in Straßburg, denen er viele Seiten in seiner Chronica widmet. Seine nicht angegebene Quelle bei Abfassung von Stück 2 war: Eulogius Schneiders Schicksale in Frankreich, Straßburg 1797, 165—184. Nur die Disposition ist anders, einiges weggelassen, anderes zusammengefaßt. Als lateinische Bearbeitung dieses Büchleins, ein Jahr nach dessen Erscheinen, ist Bambachs Text nicht uninteressant. Stück 1 scheint selbständig zu sein.

1. <S. 268> Eodem in capitulo <Augsburg 1786> renuntiatus fuit aulae ducalis Wirtenbergensis concionator P. Eulogius Schneider eiusdem [1] perversae et libidinosae indolis homo, utut pollens ingenio, in conventu Augustano philosophiae lector, a serenissimo duce ad illud officium adsumtus, qui deposito habitu religioso Stuttgardiam perrexit, ibique perstitit usque ad initium anni 1789, quo cum dispensatione pontificia ab ordine recessit et a praefato duce iterum dimissus, in universitate Bonnensi professor humaniorum literarum ab archiepiscopo Coloniensi Maximiliano archiduce Austriae fuit denominatus. Heu iterum dimissus, aut magis expulsus, Argentoratum profectus est, ubi pseudoepiscopi Brendel sacellanus, sive episcopalis vicarius, ut vocant, factus, dein durante revolutione <S. 269> in judicio criminali inquisitor, sive adcusator publicus, quo tempore matrimonium iniit cum filia civis cuiusdam Baarensis nomine Stamm; multos ad crudelem mortem damnavit; dein ipsemet iniustitiae adcusatus et Parisios in carcerem abstractus, ubi an. 1794, 12. germinal sub guillotina capite plexus est, aetatis 37 annorum.

Natus is erat in Wipfeld pago Franconiae, dioecesis Herbipolensis, a pauperibus parentibus, praeter [2]) germanicam et latinam linguarum graecae, italicae, anglicae, gallicae admodum gnarus. Dicunt tamen quod ductus ad guillotinam, poenam hanc peccatis suis dignam vere poenitens susceperit.

2. Nach der deutschen „Erklärung des Bürgers Philipp Jacob Engel vormaligen Religionslehrer an der Thomaskirche in Strasburg" (S. 276—277) [3]), worin Engel sein Priestertum abschwört und sich zur Göttin Vernunft bekennt, heißt es weiter.

<S. 277>: Eiusdem tenoris est etiam declaratio Joannis Georgii

---

[1]) Wie P. Donatus Kramer, Guardian von Kempten, der sich säkularisieren ließ und vom Fürstabt von Kempten ein Benefizium annahm.

[2]) Von hier bis zum Schluß von derselben Hand mit anderer Tinte an den Rand geschrieben.

[3]) Bambach entnahm sie Eul. Schneiders Schicksale in Frankreich 179—181.

Stuber[1]) et Joannis Scherer Carmelitae[2]), aliorum. Unde <S.278> colligere licet, quanta tum temporis potentia fuerit Jacobinorum infrunitaque insolentia, queis utut etiam obedientiam exhibuere plures cives et sacerdotes, nulla tamen habita ratione publicae declarationis, ab Eulogio Schneider tamquam suspecti et reipublicae pernitiosi publice fuerunt adcusati, incarcerati et sub guillotina (a Guillotin inventore sic dicta) capite plexi.

Ad hanc iniquam exsequutionem dictus publicus adcusator[3]) magis magisque excitabatur ab adventantibus an. 1793 in mense Novembri repraesentantibus gallis Saint Just, Lebas, Lacoste, Malarme, Guiardin etc., a quibus Argentinae et ubique locorum in Alsatia omne publicum Religionis exercitium fuit interdictum. Revolutionis commissarii habebant instructionem a Directorio Parisiensi et facultatem omnem in vicinis communitatibus ecclesiarum supellectilem auferendi et Argentinam transportandi in asservationem aut custodiam, gallice departement. Omnes sanctorum imagines, missalia, ritualia, aliique libri, vestes sacerdotales et ornamenta quecumque, item signa alicuius religionis in domibus et plateis fuere vi amota et ut plurimum in cineres redacta. Altaria in ecclesiis fuerunt destructa et portae earum clausae, nec nisi in decadum festivitatibus apertae, quae in honorem Rationis cum cantilenis et recitatione decretorum celebrabantur. Die 27. Brumaire in Novembri advenere quoque Propagandistae: Incedebant, sicut fere omnes Jacobini tunc temporis, mystace barbati, pileum pelliceum gestantes <S. 279> nigri coloris, cum panno aut corio rubeo in vertice aut mitram de lano (!) simpliciter rubicundam, sago longo et lato induti, defluente a tergo cubitali portione panni coerulei, circa lumbos gerebant oblongum acinacem retro pendentem et ad singulos gressus terram cum magno strepitu pulsantem. Hi uniti cum repraesentantibus Saint Just, Monet, Teterel et Gatteau etc. in basilica Argentinensi praevie probabant comoediam, 30. Brumaire publice in honorem deae Rationis coram populo producendam. Loco summi altaris, iam antecedenter magnis laboribus amoti, erigebant quamdam imaginem in tabulis ligneis adfixam, in cuius parte superiori, quasi in monte, erat dea Libertatis et ad pedes eius variae religionum effictiones exprimebantur, v. c. sus cum collari sacerdotali catholico et cruce ad collum, mitra etc. Primo monebantur omnes sacerdotes, ut munia sua sponte et publice deponerent in perpetuum, additis minis et poenis alioquin incurrendis; quod et plures fecerunt, praeter supra nominatos. Monet insuper protocollum confici ac inprimi curavit et in plebe distribui. Idque in eo praeprimis notandum, quod quidam Propagandista sive de Propaganda, ut vocant, e cathedra

[1]) Der Wortlaut ebd. 182. [2]) Vgl. ebd. 183.

[3]) Nämlich Schneider.



publice cunctos sacerdotes exhortatus fuerit, ut officia sua fanatica et indecora execrarentur, eo quod christianismus iam dudum esset exterminatus et in Gallia solummodo dea Rationis sua templa et venerationes publicas haberet. Quam declamationem ad sacerdotes factam etiam alii <S. 280> Propagandistae confirmabant. Mox etiam ipse Monet, praetor loci (Maire), conscendens cathedram alta voce interrogabat praesentem populum, an cum hisce factis officiorum execrationibus esset contentus nec ne? qui nolens volens respondebat affirmative. Postmodum plures sacerdotes, quos inter erat Eulogius Schneider, ex cathedra officia sua ecclesiastica publice execrabantur. ... Populus nihilominus ut plurimum manebat constans in sua opinione atque avita religione nolebatque quidquam amplius audire de praedicato illorum fanatismo.

Similia <S. 281> 30. Brumaire contingebant in eadem basilica, quam cum populo intrantes Propagandistae, statim cum interna animi commotione cordisque laetitia cantare incipiebant sequentem cantilenam [1]):

Amour sacré de la patrie,
Conduis, soutiens nos bras vengeurs,
Liberté, liberté cherie,
Combats avec tes defenseurs.
Sous ton drapeau que la victoire
Accoure à tes mâles accents.
Que tes ennemis expirans
Voient ton triomphe et noitre gloire.
Courage, ça ira, le sort en est jetté,
Il faut vivre ou mourir
Pour notre liberté.

Postea plures, senes, iuvenes et mulieres, alii sponte, alii vi et metu coacti, munera sua aurea et argentea, queis etiam Brendel, pseudoepiscopus sua chartacea addebat, in altari novae patriae offerebant cantantes et exclamantes Vivat respublica! Ad vesperam tota civitas erat illuminata et inter varia laetitiae signa ipsa quoque guillotina in via publica sive armilustro cum magna pompa et adparatu fuit collocata.

III.

Grabinschrift eines elsässischen Opfers des Revolutionärs Schneider. Dieselbe befindet sich auf dem Friedhof bei der alten romanischen Kirche zu Hohatzenheim, Pfarrei Wingersheim, Kr. Straßburg. Der Text besteht klar aus zwei Teilen. Der ältere Teil, der sich auf

[1]) Eine Strophe der Marseillaise. Bambach schrieb sie mitsamt den Druckfehlern, die hier teilweise korrigiert sind, aus seiner Quelle S. 171 aus.



N. Blaise senior, den Schneider nach Erzählung der Ortsansässigen[1]) in oder bei Hohatzenheim hinrichten ließ, bezieht, stammt wohl aus der Zeit nach Schneiders Sturz. Die Inschrift begann damals: Ici repose ... Als der Sohn des Opfers, der Steuereinnehmer N. Blaise junior 1848 hochbetagt starb, wurde er neben seinem Vater begraben und die Inschrift entsprechend umgeändert: Ici reposent ... Die Inschrift in der zweiten Fassung soll auf einer Holztafel angebracht gewesen sein und wurde erst 1908 auf eine Marmortafel gegraben und auf einem etwa 3 M. hohen Monument eingelassen. Hier der interessante Text mitsamt seinen Fehlern, wie ihn P. Laurentius Meyer O. F. M. in Hohatzenheim genau aufgezeichnet hat. Ob der Text sonstwo schon verwertet wurde, konnte ich nicht feststellen.

ICI REPOSENT EN DIEU
NICOLAS BLAISE
GILLOTINÉ PAR EULOGIUS SHNEIDER
EN 1793 SOUS LE RÈGNE DE LA TEREUR
SHNEIDER CETTE ÂME DE BOUE
FIT MOURIR INNOCENTS UN GRAND
NOMBRE D'HONNÊTES HOMMES
DE LA BASSE ALSACE
R. I. P.
ET SON FILS
NICOLAS BLAISE
PERCEPTEUR DES CONTRIBUTIONS DIRECTES
DECÉDÉ À HOHATZENHEIM
EN 1848 À L'ÂGE DE 84 ANS.

---

[1]) Das Andenken an Schneiders Schreckensherrschaft in und um Straßburg hat sich im Elsaß und selbst in Teilen Lothringens bis heute beim Volke erhalten. Schreiber dieses z. B. hörte in den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts in den Spinnstuben seines Heimatsortes Schorbach, Kr. Saargemünd, Lothr., öfters von „General" Schneider erzählen. Schneiders Treiben im Elsaß hat auch F. Lienhard, Oberlin, Roman aus der Revolutionszeit im Elsaß, Stuttgart <1910>, 4. Aufl. 234—638, verwertet und im Ganzen historisch richtig geschildert.

Kleinere Beiträge.

Die Worte aus der Franziskanerregel: „Otiositas inimica est animae.“ Proverbium oder Agraphon?

P. Livarius Oliger O. F. M. hat der Wissenschaft 1912 vom damals noch friedlichen Quaracchi (bei Florenz) aus die Erstausgabe der Expositio regulae Fratrum Minorum auctore Fr. Angelo Clareno zum Geschenk gemacht, die vollauf das Lob verdient, das ihr P. Hugo Dausend in seiner gediegenen Rezension (FS I 108 f.) spendete.

Für mich hat dieses bisherige Ineditum noch einen ganz speziellen Wert. Als Bearbeiter des Sabatier redivivus habe ich in ihm eine reiche Schatzkammer eigenartiger Italafassungen, auch solcher der Vulgata entdeckt. Manche wie Mt 19, 23 camelum per foramen acus (transire = Vg.) intrare, Mt 27, 5 abiit (abiens = Vg.) et laqueo se suspendit, berühren sich mit anderen, altlateinischen Bibelquellen, manche sind Unica, z. B. II Thess 3, 11 inordinate ambulantes ἀτάκτως, das Itala und Vulgata mit inquiete, intemperanter übersetzen. Solche Singularitäten, wenn sie auch über den Zeitrahmen des Jahres 800, den ich mir für mein Riesenwerk gesetzt habe, hinausgehen, lasse ich nicht unter die Bank fallen, sondern buche sie, wenn auch die Expositio aus dem Jahre 1321/23 stammt.

Und so wähle ich denn als Probe meiner altlateinischen Bibel obigen Satz. Clarenus bringt ihn im 5. Kapitel in nachstehendem Wortlaut. In prima enim regula (Reg. I, c. 7, Opusc. p. 33)[1]) de modo serviendi et laborandi dicit sanctus Franciscus: . . . Et omnes fratres studeant bonis operibus insudare, quia scriptum est: „Semper facito aliquid boni operis, ut de dyabolus inveniat occupatum“ et iterum: „Otiositas inimica est anime“ (S. 113).

Für otiositas gebraucht Franziskus bei Clarenus otium in gleicher Bedeutung: excluso otio anime inimico (S. 110 Z. 2), Et tali modo operantes ita otium anime inimicum (S. 114 Z. 22), Otium vero anime inimicum et corporalis requies apud Deum abhominatio esse a patribus diffinitur (S. 111 Z. 5 von unten).

[1]) Ich zitiere hier die Opuscula S. Francisci ed. Quaracchi.

Während unser gelehrter Herausgeber S. 113 Anm. 1 für den Satz Semper—occupatum den hl. Hieronymus ep. 125 n. 11 als Quelle bezeichnet (bei Migne lautet der Text: Facito aliquid operis, ut te semper diabolus inveniat occupatum), bringt er als Parallele zu Otiositas—anime in Anm. 2 den hl. Anselmus, Epistol. lib. III, ep. 49, ad monachos Cestrenses, Migne PL 159, 81: Otiositatem quoque sicut rem inimicam animarum a vobis excludite.

Ob nun der hl. Franziskus († 1226) die Korrespondenz des hl. Anselm (geb. 1033, † 1109) kannte, weiß ich nicht, aber als Ordensstifter wird ihm wohl die Regula Benedicti (geb. 480, † 543) nicht unbekannt gewesen sein. Und dort lesen wir zu Anfang des Caput 48: De opera manuum cotidiana wirklich: Otiositas inimica est animae. Dazu fügt Abt Cuthbert Butler in seiner Ausgabe (Herder 1912) in der Anm. Et Salomon: Otiositas inimica est animae (BASIL., Reg. 192: Salomonis vero non est, neque in textu graeco S. Basilii invenitur). Die beiden Ausgaben von Dom Edmund Schmidt und die Expositio Regulae ab Hildemaro tradita (um 840) sowie Wölfflins Text (Teubner 1895) fassen es nicht als Bibelzitat[1]). Und doch muß es mehr als ein dictum docti aut sancti sein, zum mindesten ein sogenanntes Agraphon, d. h. außerkanonisches alt- oder neutestamentliches Schriftwort, gewöhnlich eingeleitet mit scriptum est und nicht selten in Begleitung kirchlich beglaubigter (orthodoxer) Schriftworte. Bis der Neue Sabatier das Gesamtmaterial bringt, wolle man einstweilen als neueste Quellen benützen: Alfred Resch, Agrapha[2], Leipzig 1906, und P. Urban Holzmeister S. J., Unbeachtete patristische Agrapha in der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie, Bd. 38 (S. 113—143) und Bd. 39 (S. 98—118) 1914/15.

Gibt es schon zu denken, daß die Gnome sich im Orden des hl. Benedictus (Anselm gehört demselben an) so hoher Wertschätzung erfreut, daß sie der Stifter an bevorzugter Stelle in seine Regel aufnimmt, so wird unser Staunen noch größer, daß eine Reihe von Viten hl. Benediktiner und deren eigene literarischen Schöpfungen diesen Spruch wie ein Kleinod hüten und es überall da anbringen, wo es rednerischer Schmuck verlangt oder dogmatische Begründung.

So lesen wir bei St. Pirminius, Abt von Hornbach in der Rheinpfalz († daselbst ca. 753), in seiner Schrift Dicta Priminii (sic!) de singulis libris canonicis scarapsus cap. 14 das Satzgefüge: Nemo ociositatem vaciat, quia scriptum est: Anima autem nihil operantis esuriit. Et iterum: Ociositas inimica est animi (so der Codex nach Casparis kritischer Ausgabe 1883; Mabillon in seinen Vetera Analecta, Paris 1675 animae) Et apostolus ait: Qui non vult operare, nec manducit.

[1]) Dom Germain Morin, z. Z. im Ausland, wohl die bedeutendste Autorität auf dem textkritischen Gebiete der Regula Benedicti, an den ich mich schriftlich gewendet, hat noch nicht geantwortet.



In der alten Vita Mevenni (Anal. Boll. III 148, 29) heißt es Otiositatem porro, inimicam animae, obnixe propellentes seipsos contra se erigebant (der Herausgeber hat es als Zitat nicht erkannt). St. Mevennus war Abt OSB († 683 in dem von ihm gestifteten Kloster gleichen Namens in der Bretagne).

Wieder begegnen wir der Sentenz in der Vita s. Desiderii, Bischofs von Cahors 630—655, in der Fassung sciens scriptum esse quod ociositas inimica est animae bei Poupardin, La vie de Saint Didier, Paris 1900, 17.

Dr. Wilhelm Diekamp, Die Vitae sancti Liudgeri, Münster 1881, hat in diesem Sammelwerk auch die Vita rythmica s. Liudg. let. I—III eines anonymen Mönches aus dem Benediktinerkloster Werden (spätestens 1141 vollendet) abgedruckt. Seite 167 der let. I v. 1046—47 findet sich unsere Sentenz in nachstehender poetischer Fassung: Qua artes variae fugant hostem animae ociositatem, iussae per abbatem.

St. Desiderius wie St. Liudger, wohl auch St. Pirmin, stehen, wenn auch nicht durch die Ordensgelübde gebunden, gleichwohl durch ihren zeitweiligen Aufenthalt in Benediktinerklöstern, Tragen des Mönchshabits, Gründung zahlreicher Klöster und Wahl ihrer irdischen Ruhestätten in solchen dem Orden S. B. so nahe, daß sie sich selber als affiliierte desselben betrachteten.

Fassen wir vorstehende 7 Belege als eine durch das erstmalige Vorkommen in der Regula Benedicti bewirkte Einheit zusammen, so ist sie gleichwohl nicht die Urquelle. Diese erschließt uns der hl. Benediktus von Aniane († 821 als Abt von Cornelimünster bei Aachen) in seinem Codex regularum monasticarum et canonicarum als Salomon, d. i. Proverbia Salomonis. In sein Sammelwerk hat er nach Migne PL 103, 488—554 regula S. Basilii a Rufino retractata in 203 interrogationes aufgenommen und die 192. (Spalte 550 B) lautet am Schluß: Dicit enim Apostolus: Qui non laborat, non manducet. Et Salomon: Otiositas inimica est animae.

Wenn auch das griechische Original schweigt und die Übersetzungen Rufins gar manchesmal den Charakter von etwas freien Bearbeitungen tragen, wir dürfen seiner Wahrheitsliebe ebenso wie der des hl. Augustin und Hieronymus vertrauen, die gleichfalls Proverbien-Zitate anführen, die z. Z. im griechischcn Original fehlen, doch in der altlateinischen Übersetzung sich erhalten haben. Man darf nicht vergessen, daß die Kirchenväter und christlichen Gelehrten der älteren Zeit die Proverbien in einem vollständigeren Exemplar benützten als wir im 20. Jahrhundert in unserer gedruckten biblischen und patristischen Literatur besitzen.

Daß aber der große Bischof von Kappadozien, St. Basilius, eine literarische Quelle ersten Ranges für den Patriarchen der Mönche des Abendlandes bildete, sagt uns St. Benedikt cap. 73 seiner Regel selbst:

Nec non et Collationes Patrum, et Instituta et Vitae eorum sed et Regula sancti patris nostri Basilii, quid aliud sunt nisi bene viventium et oboedientium monachorum instrumenta virtutum? Und daß er sie in der Bearbeitung des Rufin benützte, sagt uns der im griechischen Original fehlende, in der lateinischen Fassung vorhandene Salomon- (= Proverbien-)Vers: Otiositas inimica est animae.

Unter den Collationes Patrum versteht St. Benedikt wohl die gleichbetitelten Werke Cassians, unter den Vitae Patrum die historia monachorum Rufins nach dem griechischen Original des Palladius, der historia Lausiaca, unter der Regula Basilii Rufins Bearbeitung in der Sammlung des Benedikt von Aniane. So reiht sich Ring an Ring und die Kette ist geschlossen.

Solche und ähnliche Themata wird der Sabatier redivivus in Hülle und Fülle bringen. Grundbedingung: intensives Väterstudium. „Nocturna versate manu, versate diurna." Als Gottes Lieblinge sind sie es wert. Hat ja der Hl. Geist aus ihnen gesprochen.

München. Pfarrer Joseph Denk.

Zu Murillos Portiunkulabild im Kölner Wallraf-Museum.

Die im 3. Heft dieses Jahrganges der FS von P. Walter Tecklenborg gemachten Ausführungen über Murillos Portiunkulabild im Prado geben mir eine willkommene Veranlassung, in Ergänzung meines im Jahrgang 1916 der FS veröffentlichten Aufsatzes über Murillos Portiunkulabild im Kölner Wallraf-Richartz-Museum und zur künstlerischen Rechtfertigung verschiedener Einzelheiten in diesem Bilde das Folgende zu bemerken:

1. Streben nach vollständiger Apperzeption und Neigung zu weitgehender Reflexion gehören, zwei polaren Strömungen vergleichbar, zu den letzten Ursachen, die alle künstlerischen Stilwandlungen und Richtungen bedingen. Streben nach vollständiger Apperzeption führt zu möglichst allseitiger Durchdringung des im Gegenstande Gegebenen, Ursprünglichkeit in der Darstellung, Freiheit von der Schablone akademischer Theorien. Die von Francesco Hayez nach Überwindung des Klassizismus eingeleitete italienische Romantik bewegte sich z. B. innerhalb dieser Strömung mit hervortretender Deutlichkeit. Neigung zur Reflexion führt zu vielseitiger innerer Verarbeitung der gegenständlichen Elemente, zum strengen Sichten, Ausscheiden und Ordnen des Gegebenen, zu straffer Stilisierung und Komposition, oft zu dem, was man Akademismus nennt. Als Beispiel können die ägyptische, byzantinische und klassizistische Kunst gelten. Murillos Kunst wurde mehr von jener als von dieser Strömung getragen, sie wollte zuerst der vollen Wirklichkeit z. B. eines geschichtlichen Ereignisses gerecht werden, weniger bekümmert um manche im Atelier entstandene Theo-



rien der Schule. Unter dem Einflusse dieser Richtung des Künstlers steht auch das Kölner Portiunkulabild. Vom Standpunkte der akademischen Gesetze künstlerischer Komposition mag die Stellung des heiligen Franziskus auf dem Bilde weniger vorteilhaft sein. Aber man vergegenwärtige sich den wirklichen Vorgang der dargestellten Szene, wie die Vorlage der Legende ihn enthielt. Durch die Botschaft des Engels in höchste Erregung versetzt, eilt Franziskus in die Portiunkulakapelle und sieht das überwältigende Schauspiel der himmlischen Erscheinung über dem Altare. Wer wird in diesem Stadium ekstatischer Freude, die ein solcher Anblick in einer Seele, wie Franziskus sie besaß, auslösen mußte, darauf achten, ob er bequem oder unbequem, in einer für den etwaigen Beobachter günstigen oder ungünstigen Stellung niederkniet? Man wird im Banne einer solchen Erscheinung niederfallen, wo und wie es möglich ist und den in der Seele wogenden Gefühlen entspricht. Der im guten Sinne realistisch gerichtete Künstler durfte deshalb jene Art Nonchalance in der Haltung des knienden hl. Franziskus einer wie zum Photographieren vorbereiteten Korrektheit vorziehen. Der Eindruck lebendiger Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit wurde verstärkt, und dieses künstlerische Ziel wog die Vorteile einer nach akademischen Grundsätzen angeordneten Inszenierung des Vorganges auf. Wer wenigstens wird beweisen können, daß diesem Realismus des lebendig schildernden Erzählers ein doktrineller Idealismus künstlerisch vorzuziehen sei?

2. Dem im 17. Jahrhundert unter der spanischen Künstlerschaft besonders aktuell gewordenen Lichtproblem ist auch Murillo viel nachgegangen, indem er die verschiedensten Lösungen desselben erstrebte. Im Portiunkulabild der Kapuzinerkirche zu Sevilla suchte er eine einfache und starke Lichtwirkung durch Gegenüberstellung großer kontrastierender Massen zu erreichen. Daher die große, übrigens durch die hinabfallenden weißen Rosen unterbrochene Schattenpartie in der Umgebung des hl. Franziskus, die nicht wenig dazu beiträgt, daß die Lichtfülle der himmlischen Vision eine so starke Wirkung ausübt. Mit Recht nennt deshalb Karl Justi, der beste Kenner der spanischen Kunst, das Kölner Portiunkulabild Murillos „ein nicht unwürdiges Gegenstück zu seiner ersten großen Lichtschöpfung, dem hl. Antonius der Kathedrale“ [1]).

3. Die Einheit eines Bildwerkes kann ebensowohl durch psychologische wie mathematische Elemente erzielt werden. Wenn in Murillos Pradobild die mathematische Einheit klarer hervortreten mag als in seinem Kölner Bilde, so wird hier der psychologische Zusammenklang der Teile von mehreren Faktoren getragen wie dort. Würde man im Kölner Bilde die ganze untere Partie hinwegdenken, die rein

[1]) Carl Justi, Murillo, Leipzig 1904, 74.



mathematisch nur lose mit der oberen zusammenhängt, so hätten der mit erhobener segnender Rechte hinabblickende Christus und die intensiv den hl. Franziskus beobachtenden Engelgruppen keinen vollständigen Sinn, da das Objekt ihrer Tätigkeit fehlen würde. Die seelischen Korrelate des Spendens und Empfangens, des Hinab- und Hinaufblickens der gegenübergestellten Personen sind hier die verbindenden Fäden, die über künstlerisch wertvolle Gegensätze hinweg den Zusammenklang der Teile im Bilde bewirken. Indem die mathematische Einheit zurücktritt, kommt der Abstand zweier Welten, der von Licht und Freude erfüllten Welt der Himmlischen und der in Dunkel gehüllten Welt des flehenden Anwaltes der Sünder schärfer zum Ausdruck, und es ist eine künstlerische Feinheit, daß dieser Abstand durch psychologische Mittel überbrückt wird. Verdiente Murillos Bild wegen dieses Einheitsverhältnisses einen Tadel, so verdienten ihn aus demselben Grunde auch Raffaels Disputa, Tizians Assunta im Dom zu Verona, seine Madonna in Glorie in der vatikanischen Pinakothek und andere Meisterwerke.

4. Ob bestimmte Eigenarten eines Kunstwerkes auf vorübergehende psychische Dispositionen, wie Ermüdung bzw. frische Schaffenskraft oder auf die Absicht, gewisse künstlerische Wirkungen zu erzielen, zurückzuführen seien, läßt sich nicht aus dem Bilde allein, losgelöst von seinen genetischen und kunstgeschichtlichen Beziehungen, beurteilen, wenn der Wert eines solchen Urteiles durch diese Beziehungen ein fraglicher wird. Kunstgeschichtlich steht aber fest, daß das Kölner Portiunkulabild seiner Genesis nach als das Hauptwerk unter den 18 für die Kapuzinerkirche in Sevilla bestimmten Bildern gedacht war. Zugegeben nun, daß bei Ausführung einer größeren Bilderserie sich Ermüdung bei dem Künstler einstellen kann, so ist das zunächst bezüglich des Hauptwerkes einer so berühmten Serie, wie es die der Kapuzinerkirche in Sevilla war, mindestens wenig wahrscheinlich. Kunstgeschichtlich steht außerdem das Folgende fest: Der Ruf der Gemälde Murillos für die Kapuziner bestimmte deren Ordensbrüder in Cadiz, ihn dorthin zu rufen [1]). Von dem Hauptgemälde im besonderen pflegten Künstler, die es sahen, zu sagen, wer es nicht gesehen, wisse nicht, was malen sei [2]). Gründliche Kenner spanischer Kunst, die nach lange Zeit fortgesetzten Studien in der Lage waren, nicht nur Geschmacks-, sondern auch Werturteile über Murillos Kunst abzugeben, haben die Bilder der Kapuzinerkirche in Sevilla als die besten unter allen, die der Meister geschaffen, bezeichnet. Justi schreibt von ihnen: „Mehr als einmal sollte es scheinen, daß er (Murillo) nie so hoch gestiegen sei als jetzt an der Schwelle des Greisenalters in Charakteristik, plastischer Kraft, Pathos; nirgends ist er so

[1]) Ebd. 87. [2]) Palomino, El Museo pittorico III, Madrid 1715-1724, 422.



vollkommen Herr seiner Sprache. Es ist, als wolle er seine Motive noch einmal zusammenfassen, alle Saiten seines Instrumentes noch einmal anschlagen, und einige klingen mächtiger, sonorer als je“ [1]). Auch Curtis sagt von diesen Bildern, sie zeigten die letzte und beste Art des Künstlers [2]). Der bekannte spanische Kunstkenner und Kunstsammler Doñ José Madrazo verkaufte das Kölner Portiunkulabild für 90000 Realen und schätzte das Pradobild auf 70000 [3]). All diese kunstgeschichtlichen Tatsachen sprechen doch nicht dafür, daß das frühere Hauptgemälde in der Sevillaner Kapuzinerkirche im Gegensatze zu dem Pradobilde Spuren greisenhafter Müdigkeit aufweise oder im Verhältnis zu diesem überhaupt minderwertig sei. Sie bestätigen eher meine früher ausgesprochene Auffassung über den Vorzug des Kölner Bildes vor dem des Prado.

Bonn (Kreuzberg). P. Remigius Boving O.F.M.

Corpus Catholicorum und **Monumenta Germaniae Franciscana.**

Während des Weltkrieges traten zwei große wissenschaftliche Unternehmungen ins Leben, die von den Gelehrten lebhaft begrüßt wurden. Das eine ist das Corpus Catholicorum, das der Münstersche Kirchenhistoriker Professor Joseph Greving als Seitenstück zum Corpus Reformatorum gründete. Das andere sind die Monumenta Germaniae Franciscana, die der neuerwählte Provinzial der sächsischen Ordensprovinz, Dr. Beda Kleinschmidt, gleich nach seiner Wahl im Jahre 1915 unabhängig vom Corpus Catholicorum anregte.

Professor Greving trat erst nach langen reiflichen Erwägungen gegen Ende 1915 mit dem Aufsatze „Plan für ein Corpus Catholicorum“ an die Öffentlichkeit [4]). In diesem „Plan“ erörtert Greving zunächst die Notwendigkeit eines Corpus Catholicorum, in dem die Werke jener hervorragenden Theologen des 16. Jahrhunderts gesammelt werden sollen, die sich ohne Furcht und Bangen der Neuerung entgegenstellten, bis der Tod die Feder ihrer nimmermüden Hand entriß, wie Georg Witzel von dem unerschrockenen Verteidiger der katholischen Lehre, dem Franziskanertheologen Dr. Konrad Kling zu Erfurt, bekennt, er habe „pulcherrimo mortis genere inter medios calamos sacrarum scriptionum“ seine fromme Seele ausgehaucht [5]). Es hätte eigentlich überflüssig sein dürfen, Beweise für die Notwendigkeit eines Corpus Catholicorum anzuführen, da so viele Gelehrte, sowohl Katholiken wie

[1]) Carl Justi 74. [2]) Curtis, Velasquez aud Murillo, London 1883, 125.

[3]) Ebd. 233 f. [4]) Theologische Revue Nr. 17/18.

[5]) Vgl. F. Doelle, Verschiedenes, in: Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 21 und 22, Münster i. W. 1912, S. 37, Anm. 2.



Protestanten, das Fehlen desselben schon oft beklagt haben. Man muß sich schier wundern, daß die Gründung des Corpus Catholicorum erst 83 Jahre nach Entstehen des Corpus Reformatorum Professor Greving vorbehalten bleiben mußte. Doch will ich die Katholiken nicht der Untätigkeit und Lässigkeit zeihen. Einem solch monumentalen Unternehmen stellten sich nämlich bisher auf finanziellem, technischem und wissenschaftlichem Gebiete fast unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen, die erst in rastloser Kleinarbeit von einem gründlichen Kenner jener bewegten Zeit gelöst werden mußten. Daß Professor Greving hierfür der rechte Mann war, beweisen sein „Bericht über den Stand des Corpus Catholicorum" vom Mai 1917 [1]) und die von ihm seit 1906 herausgegebenen Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte, von denen bereits 35 Hefte erschienen sind.

In dem „Bericht" gibt Greving als Zweck des Unternehmens an: „die Mehrung unserer Kenntnis vom Zeitalter der Glaubensspaltung." Er will hauptsächlich jene Schriften vom Auftreten Luthers bis zum Trienter Konzil (1517—1563) aufnehmen, ohne jedoch Werke vor und nach dieser Zeit, die für das Verständnis der Reformation von Wert sind, dauernd auszuschließen. Daher ist der Titel „Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung" glücklich gewählt. Jedoch dürfte m. E. die Aufnahme nachtridentinischer Theologen aus sachlichen Gründen nicht zu empfehlen sein.

Daß die Hefte in zwangloser Form und in verschiedenem Umfange erscheinen sollen, ist von eminent praktischer Bedeutung. Die groß angelegten Monumenta Germaniae Franciscana haben sich gleichfalls zu dieser Publikationsweise entschlossen [2]).

Die Ermittelung der zu bearbeitenden Schriften hat Greving eigens organisiert und merklich erleichtert. Die Titel der zu suchenden Werke werden ihm als dem Hauptschriftleiter mitgeteilt, der sie sammelt und von Zeit zu Zeit an den Bibliothekar der Schriftleitung Dr. Schottenloher in München weitergibt. Dieser arbeitet nun nach bibliographischen Grundsätzen eine Umfrage aus, die gedruckt und an die in Frage kommenden Bibliotheken in Deutschland, Österreich-Ungarn, Schweiz usw. gesandt wird.

Eine nicht geringe Schwierigkeit war bisher, sich einen Überblick über die Literatur zu verschaffen. Um dieselbe zu beseitigen, hat Greving eine Kartothek der Drucke bis zum Jahre 1618 angelegt, die nicht bloß die katholischen, sondern auch die akatholischen Schriftsteller enthält. Bis jetzt zählt die Kartothek bereits über 22000 Zettel. Welch ein wertvolles Hilfsmittel hiermit der Forschung überhaupt geboten wird, liegt auf der Hand.

Auch die sehr billige Schwarz-Weiß-Photographie ist in den Dienst

[1]) Theologische Revue Nr. 7/8. [2]) Vgl. FS III 199 ff.



dieses Unternehmens gestellt worden. Die große Bedeutung dieser Photographie für die Wissenschaft wird in dem „Bericht" ausführlich dargelegt. Hoffentlich findet dies Verfahren recht bald auf allen öffentlichen Bibliotheken und Archiven Eingang.

Eine der wichtigsten Fragen für das Gelingen des Grevingschen Unternehmens, nämlich die der Mitarbeiter, ist ebenfalls glücklich gelöst. Vor zwei Jahren schrieb Professor Greving in seinem „Plan": „Ein solches, groß anzulegendes Unternehmen wie das Corpus Catholicorum kann nur durch das Zusammenwirken vieler Kräfte zustandekommen. Wie es meines Erachtens allen, denen es um ein tieferes Verständnis der religiösen Bewegung im 16. Jahrhundert zu tun ist, großen Nutzen bringen wird, gleichviel welcher Konfession oder Nation sie sind, so werden auch tüchtige Mitarbeiter aus allen Kreisen der Gelehrten willkommen sein. Wenn ich mich insbesondere an die katholischen Gelehrten und unter diesen nicht an letzter Stelle an die Ordenshistoriker wende, so ist das in der Sache begründet. In den Klöstern der Benediktiner, Zisterzienser, Kartäuser, Karmeliter, Augustiner, zumal aber der Franziskaner und Dominikaner hat einst mancher tüchtige und eifrige Mönch die Feder ergriffen und seinen Mann im Kampfe für die damals arg umdrängte katholische Kirche gestellt. Ist es da nicht eine Ehrenpflicht ihrer Ordensbrüder von heute, daß gerade sie die literarische Hinterlassenschaft ihrer Vorfahren aus den verstaubten Winkeln der Bibliotheken und Archive hervorholen und bearbeiten?" Mit Recht werden die Franziskaner und Dominikaner betont. Gerade diese beiden Orden taten sich besonders hervor in der Verteidigung des alten Glaubens. Mit einer großen Anzahl von Dominikanern, die im Kampfe gegen Luther standen, hat uns Nikolaus Paulus bekannt gemacht[1]). Von den Franziskanern seien hier nur erwähnt Alfeld, Dappen, Findling, Helmesius, Hillebrant, Heller, Herborn, Kling, Murner, Schatzgeier, Schwederich, Wild, Winzler. Hätten nicht die alten Kämpfer, zumal jene im Ordenshabit, „alle ihre Kräfte aufgeboten, so wären die schwankenden Reichsstände höchst wahrscheinlich auch ins gegnerische Lager übergetreten, und für eine Gegenreformation wäre kein Raum mehr gewesen. Daß Deutschland mit Einschluß von Österreich nicht protestantisch wurde, ist nicht der Gegenreformation allein zu danken, sondern noch in viel höherem Maße den mutigen, zu Unrecht vergessenen Vorkämpfern aus allen Lagern, welche in den ersten Dezennien des 16. Jahrhunderts der Sturmflut der religiösen Neuerung entgegenzutreten gewagt hatten" [2]).

Inzwischen haben sich bereits tüchtige Mitarbeiter gemeldet.

---

[1]) Vgl. Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518. 1563) Freiburg i. Br. 1903. In dieser Schrift werden 33 Kämpfer für den alten Glauben genannt. [2]) HH 467 f.



Ungefähr ein halbes hundert Herren und auch zwei Damen haben sich bereit erklärt, Schriften zu übernehmen. Hoffentlich werden sich auch die Gelehrten aus dem Franziskanerorden eifrig am Corpus Catholicorum beteiligen, da es gilt, ihre Brüder, die mutig für den alten Glauben eingetreten sind, der Vergessenheit zu entreißen.

Am 18. Juli 1917 fand in Münster die erste Generalversammlung und offizielle Begründung des Corpus Catholicorum statt. An dieser Gründungsversammlung beteiligten sich der Bischof von Münster, der Oberpräsident von Westfalen, der Oberbürgermeister von Münster, der Rector Magnificus, der Abt von Maria-Laach, der Provinzial der sächsischen Franziskaner und zahlreiche andere Gelehrte von auswärts. Der Vorstand der Gesellschaft wird aus dem Vorsitzenden, dem Schriftführer und dem Schatzmeister gebildet mit entsprechender Vertretung. Der Ausschuß setzt sich aus 51 Herren zusammen. Von den Ordensleuten sind die Abtei Maria-Laach, das Schottenstift zu Wien, die Dominikaner, Franziskaner und Kapuziner durch je ein Mitglied, die Jesuiten durch zwei Mitglieder vertreten. Leider fanden die Zisterzienser, Kartäuser, Karmeliter und Augustiner, die zugleich mit den Dominikanern und Franziskanern dem ersten Ansturm der Reformation mehr oder weniger widerstanden, keinen Vertreter im Ausschuß. Die Schriftleitung besteht aus sechs Fachleuten, die dem Ausschuß entnommen sind. Mit Spannung sehen wir dem ersten Hefte entgegen, das Professor Greving noch in diesem Jahre der Öffentlichkeit zu übergeben hofft. Möge das Unternehmen, das als Friedenswerk mitten im Weltkriege entstanden ist, einem dauernden Frieden der Konfessionen, zumal in unserem deutschen Vaterlande, dienen!

Die Monumenta Germaniae Franciscana, das zweite groß angelegte Unternehmen, haben es sich zur Aufgabe gesetzt, „alle wertvollen Handschriften und seltenen Druckwerke von Franziskanerautoren oder solche von franziskanischem Inhalt innerhalb des deutschen Sprachgebietes herauszugeben bzw. neu aufzulegen". Die Monumenta behandeln hauptsächlich das Mittelalter, berücksichtigen aber auch die Neuzeit. Dies Unternehmen der Franziskaner hat „als erste Aufgabe, jene von den wertvolleren Schriften für die wissenschaftliche Forschung bereit zu stellen, die den Gelehrten bisher nur schwer oder gar nicht zugänglich waren. Sodann werden auch Schriften secundi generis und weniger seltene Werke an die Reihe kommen, so daß schließlich die Sammlung eine Fundgrube für jeden Forscher wird, der sich mit der Geschichte der deutschen Franziskaner befaßt". Es werden von den Monumenta nur jene Werke rein kirchlich-polemischen Inhalts der Reformationszeit ausgeschlossen, soweit sie im Corpus Catholicorum Aufnahme finden werden.

Die Urkundenbücher, die sich nur mit den alten sächsischen Franziskanerprovinzen befassen sollten, wurden nachträglich auf alle



Provinzen innerhalb des deutschen Sprachgebietes ausgedehnt und als „Abteilung 2“ den Monumenta unter eigener Schriftleitung angegliedert. Der erste Urkundenband, der die schlesischen Klöster bis zur Reformation behandelt, wurde in diesen Tagen der Öffentlichkeit übergeben.

Um eine möglichst große Einheitlichkeit bei den Textveröffentlichungen zu ermöglichen, wurden besondere „Grundsätze für die Anlage der Monumenta Germaniae Franciscana“ ausgearbeitet.

Über „Abteilung 1“ der Monumenta [1]) hoffe ich später, sobald die Subskribentenliste abgeschlossen ist, ausführlicher zu berichten. Daher möchte ich hier nochmals alle Vorstände der Konventualen-, Franziskaner- und Kapuzinerklöster sowie der öffentlichen Bibliotheken und alle Interessenten freundlichst bitten, soweit es noch nicht geschehen ist, die Monumenta durch Subskription zu unterstützen, da sie eine durchaus notwendige Quelle für alle jene bilden, die sich mit den Theologen, Philosophen, Juristen, Predigern, Chronisten oder mit der Geschichte der deutschen Ordensprovinzen in irgendeiner Weise befassen. Anmeldungen zur Subskription nimmt die Redaktion der Franziskanischen Studien in Bonn (Kreuzberg) entgegen.

Bonn (Kreuzberg). P. Ferdinand Doelle O. F. M.

Besprechungen.

Verfasser von Zeitschriftenaufsätzen, die deren Berücksichtigung an dieser Stelle wünschen, werden höflichst um Zusendung eines Sonder-Abzuges gebeten.

Die Schriftleitung.

Atlas des Missions Franciscaines en Chine, Paris 1915, Procure des Missions Franciscaines. 11 Karten (Fol.).

P. Pacifique-Marie Chardin O. F. M., Les Missions Franciscaines en Chine. Notes Géographiques et Historiques. Paris, August Picard, 1915, S. X u. 254, 8⁰.

Die erste der mehrfach angeregten Teilkarten-Serien aus dem katholischen Missionsgebiet nach den bekannten Vorarbeiten von Werner S. J. und Streit S. V. D. nebst einem Begleittext zur praktischen Orientierung ist im Kriegsjahr 1915 in Paris erschienen. Der seit langem in der Pariser Missionsprokuratur unermüdlich tätige P. Leonard Hennion schenkt uns hier eine schätzbare Spezialarbeit.

Schon im Jahre 1890 wurde der Bearbeiter, der Pariser Kartograph Hausermann, durch die Herausgabe einer Missionskarte von China (Maßstab 1 : 5 500 000) auch in deutschen Kreisen bekannt.

[1]) Vgl. FS III (1916) 199—204.



Im Jahre 1912 erschien, angeregt durch die Revue des Missions catholiques, eine zweite Übersichtskarte im Maßstabe 1 : 3 000 000. Die beiden Arbeiten hatten bereits die Vorzüge guter Übersichtskarten: sie waren klar und durchsichtig und ließen das Wissenswerte prägnant hervortreten.

Ein bedeutender Schritt vorwärts ist der vorliegende Atlas der chinesischen Franziskaner-Missionen, der auch an erster Stelle eine Übersichtskarte bringt, die in Weiß-Rot trefflich orientiert.

Er enthält die Karten der folgenden zehn Missions-Vikariate: Nord-Schantung (deutsche Franziskaner), Ost-Schantung (franz. Fr.), Nord-Schansi (ital. Fr.), Süd-Schansi (holl. Fr.), Nord- und Zentral-Schansi (Fr. verschied. Nationen), Nord-West-Hupe (ital. Fr.), Süd-Hupe (belg. Fr.), Ost-Hupe (Fr. verschied. Nat.) und Süd-Hunan (ital. Fr.).

Alle Karten sind im gleichen Maßstabe 1 : 1 000 000 gehalten, was für die vergleichenden Studien unstreitig von nennenswertem Nutzen ist. Der Karteninhalt ist sehr vollständig; sogar die einzelnen Christengemeinden sind verzeichnet.

Was wohl als gelungene Eigenart der einzelnen Darstellungen angesehen werden darf, ist m. E. die hier praktisch angewandte Herausstellung des betreffenden Gebietsbildes aus dem gesamten Kartenbilde. Der Missionsdistrikt ist jedesmal scharf umgrenzt in die Mitte der in ruhigem Gelb gehaltenen anstoßenden Nachbargebiete gesetzt mit einer separaten physikalischen Überarbeitung, die die Anschaulichkeit hebt und infolge ihrer Durchsichtigkeit keineswegs stört. Die Ausführung der Karten ist sehr sauber und akkurat. Das Atlasformat (Großfolio) dürfte nach meinem Dafürhalten, um mehr handlich zu sein, und weil es sich hier um Gebiete eines einzelnen Ordens handelt, um ein Drittel kleiner sein. Eine Häufung von Legendenzeichen ist in Darstellungen dieser Art nicht zu fürchten.

Dem tatsächlichen Bestehen der großen Schwierigkeiten, aus den Missionen selbst immer erstklassiges Material zur technischen Verarbeitung zu erlangen, mag die neue Arbeit aus dem Gebiete der Missionsgeographie hier und da ihren Tribut haben zahlen müssen. Bedauerlich ist es auch, daß die bereits vor zehn Jahren von einem deutschen Missionar verfaßte und in den deutschen „Franziskaner-Missionen" von 1911/12 veröffentlichte Karte von Nord-Schantung nicht in Händen des Bearbeiters war, es wären wohl sonst namhafte Irrungen nicht unterlaufen. Leider lohnt sich kaum ein Vergleich; die verwendete Karte ist gänzlich veraltet.

Der Atlas findet sehr schätzenswerte Erläuterungen in den ihm beigegebenen *Notes Géographiques et Historiques.* In denselben bietet der langjährige Missionar von Schantung P. Pacificus M. Chardin eine gute Beschreibung von Land und Leuten der einzelnen Apostolischen Vikariate in der Reihenfolge des Atlasses sowie einen Abriß der



Franziskaner-Missionsgeschichte auf wissenschaftlicher, verhältnismäßig breiter Grundlage. Die einzelnen Kapitel beschließt jedesmal eine kurze Übersicht über den aktuellen Stand der Mission.

Die ganze Ausstattung des Atlasses ist äußerst solid und vornehm gehalten; ebenso empfiehlt sich das Handbuch durch seine äußere Aufmachung wie durch seinen Inhalt.

Düsseldorf. P. Werner Raaf O. F. M.

Die Lehre des Johannes de Duns Skotus über Materie und Form nach den Quellen dargestellt. Von P. Hubert Klug O. M. Cap. in Ehrenbreitstein (Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 30. Bd.). Fulda, Aktiendruckerei, 1917, S. 44—78.

Der Verfasser, welcher durch seine ansehnlichen Studien über Skotus auch schon den Lesern dieser Zeitschrift bekannt ist, hat uns hier wiederum eine schöne Arbeit geschenkt. Im Eingang erklärt er, daß er als Quellen nur das Opus Oxoniense, die Reportata Parisiensia und die Quaestiones Quodlibetales benützen wolle. Denn abgesehen von diesen Schriften sei nur noch das Werkchen De primo principio allgemein als echt anerkannt; alle andern seien betreffs Authentizität schon bestritten oder wenigstens als zweifelhaft angegeben worden. Dafür beruft er sich auf Jos. Klein. Nach unserer Ansicht geht man hierin zu weit. Man hat ja auch schon gesagt, daß die Reportata Parisiensia nur auf nachgeschriebenen Vorlesungen beruhen, insofern also nicht über jeden Verdacht erhaben seien, und doch nimmt sie Klug als echt an und macht davon reichlich Gebrauch. Die aufgezählten Werke sind primär theologischen Charakters, die Reportata fast ausschließlich. Wären nur sie allein als echt anzusehen, so hätte Skotus überhaupt keine philosophischen Abhandlungen hinterlassen. Das ist aber sehr unwahrscheinlich. In der damaligen Zeit mußte jeder Magister, der einen theologischen Lehrstuhl anstrebte, vorher die Artes oder Philosophie dozieren und dabei tüchtige Proben seines philosophischen Wissens ablegen. Skotus war nun Lehrer der Theologie zu Oxford und Paris, er zeigt sich in den genannten theologischen Werken in der Philosophie, speziell in der aristotelischen, beschlagen und bewandert wie kaum jemand. Da liegt es doch sehr nahe, daß er nach dem Vorgange anderer Zeitgenossen auch philosophische Schriften verfaßte und namentlich auch eingehende Erklärungen oder Erörterungen über Aristoteles schrieb. Tatsächlich werden ihm auch von Skotisten und andern nicht wenige solcher Arbeiten zugeeignet. In der Ausgabe von Vivès enthalten die ersten sieben Bände fast ausschließlich nur philosophische Werke; diese machen mehr als ein Drittel der Gesamtwerke aus; die folgenden 19 Bände, welche die theologischen Schriften bieten, haben ja zugleich die Kommentare



mehrerer Skotisten; diese Kommentare sind aber meist weit umfangreicher als der Text, den sie erläutern. Nimmt man diese Kommentare hinweg, dann schmelzen die 26 Bände bedeutend zusammen. Hält man dann auch noch alle andern Bücher des Skotus, abgesehen von den vier angegebenen, für unecht oder wenigstens für zweifelhaft, so bleiben als genuine Werke des Doctor subtilis nicht gar viele übrig. Mag er auch in sehr jungen Jahren gestorben sein, so kann er doch zahl- und umfangreiche Traktate hinterlassen haben. Man vergleiche damit nur den heiligen Thomas und andere Scholastiker; ersterer ist bekanntlich auch nicht besonders alt geworden. Dazu kommt, daß für gar manche Schriften sehr gewichtige Gründe, die für ihre Echtheit sprechen, angeführt werden können. Gegen Klug haben wir dies in den FS 1917, 185f. betreffs der „Quaestiones super Libros Aristotelis de Anima" schon gezeigt. Die von eben demselben angefochtenen „In VIII Libros Physicorum Aristotelis Quaestiones" werden wohl von Skotus selbst im Opus Oxon. zitiert; vgl. die Bemerkungen des P. Karl Joseph vom Hl. Florian, in ed. Vivès XXVI 493. Daselbst wird unter anderm verwiesen auf IV dist. 13, qu. 1. Dort steht num. 16 (XVII 677) nach Zitierung einer Stelle aus der Physik des Aristoteles: „Non potest faciliter haberi certa intentio eius nisi exponendo totum illud caput; quaeratur ergo ibi, quia hic esset nimis prolixum." Wir haben dazu noch zwei weitere Stellen aus andern Schriften gefunden, welche auf einen Kommentar zur aristotelischen Physik zu verweisen scheinen, nämlich „In XII Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio", lib. 11 in fine (VI 518) und in den sicher echten „Theoremata", Theor. 16, num. 19 in fine (V 57). Auch die „Quaestiones subtilissimae super Libros Metaphysicorum Aristotelis" müssen wohl Skotus zugeschrieben werden. Wie der Herausgeber Wadding bemerkt (VII 1), bekennen alle, daß ein Bedenken gegen die Echtheit nicht besteht. Sie werden auch in den „Theoremata", Theor. 19, num. 1 (V 74 b) zitiert mit den Worten: „5 Metaph. qu. 1." Hiermit wollen wir nicht behaupten, daß alle diese Zitate unzweifelhaft von Skotus selbst herrühren; ebenso nicht, daß nicht manches in den genannten Schriften von späterer Hand hinzugefügt wurde. Aber einstweilen sind sie noch in possessione, dürfen deshalb auch den Anspruch erheben, berücksichtigt zu werden. Jedenfalls wäre es angebracht gewesen, sie und noch andere, die wir nicht genannt haben, zum Vergleiche heranzuziehen, zumal daselbst sich nicht wenig einschlägiges Material findet. Wir haben uns aber mit der Frage über die Echtheit auch deswegen etwas eingehender befaßt, weil wir fürchteten, daß Klein und Klug Nachfolger haben werden und man von Skotus, der ohnehin Feinde genug hat, bald nicht mehr viel übrig lassen wird, mit Berufung auf diese beiden Neuskotisten.

Dazu kommt, daß die gute Sache dadurch nicht gefördert wird, vielmehr eher Schaden leidet. Es klingt zwar streng wissenschaftlich,



wenn man sagt, man wolle eine Reihe von Schriften nicht herbeiziehen, da ihre Echtheit angefochten sei; auch ist man dadurch einer großen Mühe überhoben; aber ein erschöpfendes Bild wird nicht gegeben. Zudem könnte gerade durch eingehendes Studium derselben der Frage nach ihrer Authentizität und Herkunft gedient werden. Aus diesen Gründen findet die genannte Methode nicht unsern Beifall.

Der Kürze halber wollen wir nur mehr folgendes sagen: Der Aufsatz von Klug ist sehr zu begrüßen. Unter elf Titeln wie „Die Materie (materia prima) an sich"; „Die Forma (forma substantialis) an sich"; „Materie und Form verursachen ein drittes und absolutes Sein, das Sein des Kompositums"; „Die akzidentelle Form und ihr Unterschied von der substantialen Form" usw. gibt, wenigstens aus den von ihm benutzten Quellen, er eine in allen wesentlichen Punkten erschöpfende und richtige Darstellung der Lehre des Skotus. Dabei werden viele Abschnitte und Unterabschnitte gemacht, durch verschiedene Druckarten und Nummern auch hervorgehoben. Dadurch wird das Studium sehr erleichtert. Der Leser kann auch selbst Kontrolle halten, da sehr viele lateinische Texte wörtlich in den Noten beigefügt werden. Im wesentlichen stimmen wir mit Klug überein, auf einzelnes wollen wir für jetzt nicht eingehen. Eine Reihe von Punkten und Fragen hatten wir selbst schon in der Schrift „Der angebliche exzessive Realismus des Duns Skotus", Münster 1908, mehr oder minder eingehend behandelt oder wenigstens berührt. Klug kommt zum nämlichen Resultat wie wir, z. B. betreffs der Ansicht, daß nicht die Form, sondern die sogenannte Haecceität das Prinzip der Individuation ist (S. 58). Dabei hätte er nicht bloß Stöckl, sondern auch uns zitieren können, zumal wir (a. a. O. 43 f.) nachweisen, daß das Wort haecceitas in den Skotus zugeschriebenen Werken öfters vorkommt, viermal sogar in den von Klug selbst als echt zugelassenen Reportata Parisiensia (XXIII 25 b, 29 a, 31 b, 32 a), während nach Stöckl es erst von den Schülern des Skotus aufgebracht wurde.

München. P. Parthenius Minges O. F. M.

Katholischer Kirchenkalender der Pfarrei Bingen nebst einem historischen Jahrbuch. 6. u. 8. Jahrg. 1914, 1917. Herausgeber: J. Como, Professor in Bingen a. Rh., Druck von A. J. Pennrich Nachf., G. m. b. H., Bingen a. Rh., 36 und 37 S. 4⁰.

Katholischer Kirchenkalender der Pfarrei Dieburg für das Jahr 1917. Für die Redaktion verantwortlich: Dekan Ebersmann, Dieburg, Druck und Verlag der „Starkenburger Provinzialzeitung", Dieburg, 36 S. 4⁰.

Auf diese beiden gleichartig schön ausgestatteten Kalender hier empfehlend hinzuweisen, ist unsere Pflicht schon deshalb, weil in



beiden Städten der Franziskanerorden Niederlassungen gehabt hat. Der Binger Kalender wurde 1909 von dem jetzigen Domkapitular Jos. Engelhardt und dem verstorbenen Religionslehrer A. v. Eiff ins Leben gerufen und wird in einer jährlichen Auflage von 1000 bis 1200 Stück zum Mindestpreis von 1 Mk., an Minderbemittelte von 0,60 Mk. verkauft. Der einige hundert Mark ergebende Reinertrag kommt der Instandsetzung der Pfarrkirche zugut. In dem Aufsatz von L. A. Veit, Der Mainzer Weihbischof Dr. Matthias Starck und seine Beziehungen zu Bingen (S. 24 ff.), wird die Neuweihe der Kapuzinerkirche zum hl. Laurentius 1698 erwähnt. 1689 war die erstmalig 1658 geweihte Kirche abgebrannt, nach G. J. W. Wagner, Die vormaligen geistlichen Stifte im Großherzogtum Hessen II, Darmstadt 1878, 229 f. und Bruder, Das Kapuzinerkloster zu Bingen, in der Zeitschrift des Vereins zur Erforschung der rheinischen Geschichte und Altertümer III (Mainz 1887), 407 ff. Demnach ist die Angabe im Kalender S. 33 „erbaut 1689" richtig zu stellen. Das Kloster wurde 1802 aufgehoben; die Kirche ist noch im Gebrauch.

Aus dem Dieburger Kalender sind zu nennen: 1. Direktor Jos. Diehl, Wie aus dem ehemaligen Kapuzinerkloster zu Dieburg das Arbeitshaus wurde (S. 15—19); nach Groß-Ulmstädter Domanialrentamtsakten über die Versteigerung des Hausrats 1822 und die Abfindung der letzten fünf Konventualen. Seit 1860 wirken wieder Kapuziner in Dieburg, ihr Kloster wurde 1866 erbaut und 1909 erweitert. 2. Dekan Ebersmann, Kriegsbilder aus der Kapuziner-Chronik (S. 28 f.); nach dem „Liber conventualis sive Annales patrum Capucinorum Dieburgensium" im Provinzialarchiv der rheinisch-westfälischen Ordensprovinz zu Ehrenbreitstein, betr. die Jahre 1743, 1757, 1761 und 1796. Das Archiv bietet noch mehr Stoff, der verdient, bekannt gemacht zu werden. — Die übrigen Aufsätze, meist familien-, orts- und kunstgeschichtlichen Inhalts, in den Kalendern liegen uns ferner, zeugen aber von dem regen geschichtlichen Streben in den beiden altmainzischen Städtchen.

Meiningen. Dersch.

Personen- und Ortsverzeichnis.



















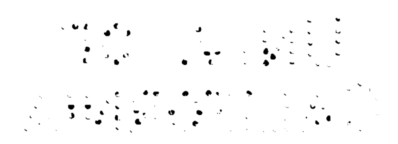






Murillos Portiunkulabild im Prado-Museum zu Madrid.

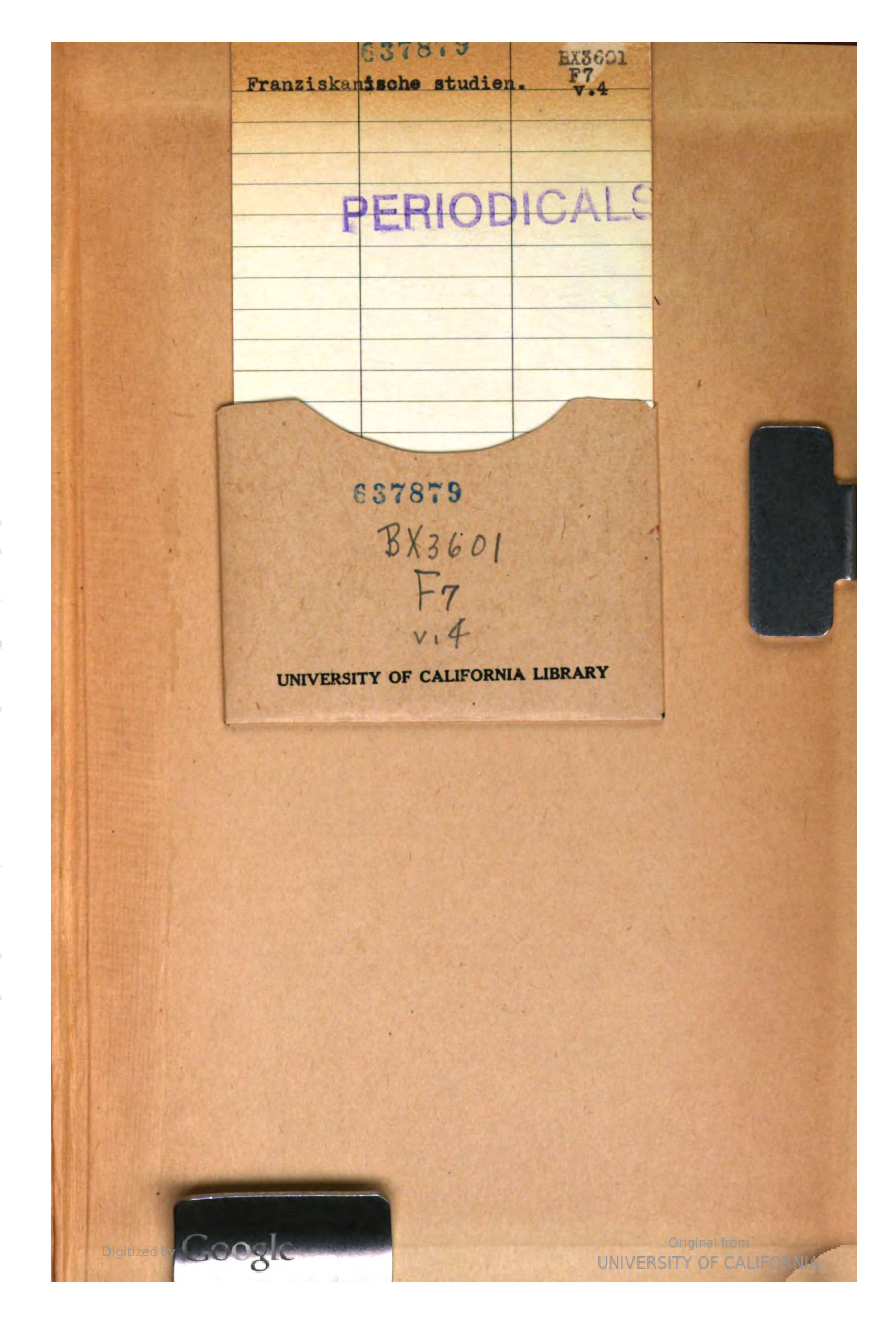
(Aus Klassiker der Kunst: Murillo S. 97.)



Verzeichnis der gebräuchlichsten Siglen:

AF = Analecta Franciscana, Quaracchi 1885 ff.
AFH = Archivum Franciscanum Historicum, Quaracchi 1908 ff.
BF = Bullarium Franciscanum, Romae 1759 ff.
BGSF = Beiträge zur Geschichte der sächsischen Franziskanerprovinz, Düsseldorf 1908 ff.
BHL = Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, Bruxellis 1898 ff. Supplementum, Bruxellis 1912.
FS = Franziskanische Studien, Münster i. W. 1914 ff.
FSB = Franziskanische Studien, Beihefte, Münster i. W. 1915 ff.
HH = H. Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg i. B. 1909.
SbSS = H. Sbaralea, Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisve descriptos, Romae 1806.
SbSS² = Romae 1908.
UBDF = Urkundenbuch der deutschen Franziskaner, Düsseldorf 1912 ff.
W = L. Wadding, Annales Minorum, I—XX Romae 1731 ff.; XXI—XXIV Anconae-Neapoli 1844 ff.; XXV Quaracchi 1886.
WSS = L. Wadding, Scriptores Ordinis Minorum, Romae 1650.
WSS² = Romae 1806.
WSS³ = Romae 1906.

(3)



637879
Franziskanische studien.
BX3601
F7
v.4
PERIODICALS
637879
BX3601
F7
v.4
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY